La Tabla y el Fetiche

Variaciones antinómicas sobre diversos motivos bíblicos, talmúdicos y midráshicos

David Efrón

Luego de los ensayos sobre filosofía política presentados en su libro anterior, Adamas, en los cuales analiza críticamente las posiciones de eminentes pensadores de la historia frente a importantes cuestiones del hombre y la sociedad, en esta recopilación de sus últimos textos inéditos, David Efrón dedica su atención a una serie de reflexiones filosóficas, religiosas, sociales y políticas, sobre algunos de los grandes temas del hombre evocados en la Biblia, así como comentarios del Talmud y el Midrash. Los entrelaza con hechos históricos antiguos y modernos, sin soslayar la disyuntiva entre lo sagrado y lo profano, llegando a interpretaciones audaces y polémicas que hacen de la lectura de esta obra algo esclarecedor y estimulante, que incita a la reflexión. El lector podrá aprobar o disentir con las conclusiones planteadas por el autor, pero seguramente no quedará indiferente a esta obra original.

La tabla y el fetiche

Variaciones antinómicas sobre diversos motivos bíblicos, talmúdicos y midráshicos

David Efrón

A pesar de la importancia que tenía para mi padre la memoria colectiva, quisiera, a mi vez, con la compilación y publicación de estos últimos textos inéditos suyos, honrar su memoria, así como hizo él dedicando estos escritos a la memoria de su padre y maestro, mi abuelo Iedidio Efrón. Este trabajo fue el cumplimiento de una promesa hecha a mi padre poco tiempo antes de su muerte, cuando sintió que esta obra no vería la luz en vida de él. Yo no hubiera podido llevarla a cabo sin la invalorable ayuda de mi siempre dispuesto colaborador, Juan Gimeno, a quien estoy muy agradecida.

Quiero resaltar que pese a los 40 años transcurridos desde que fue escrito este libro, y a las alusiones que contiene a hechos de la actualidad de aquel entonces, trasponiéndolas al contexto actual siguen perfectamente vigentes, y en este sentido el libro no ha perdido para nada su actualidad y su fuerza.

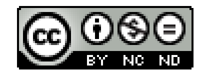
Gabriela Efrón

"El Hacedor dijo a Moisés: 'Tú ves solamente un aspecto. Pero yo veo dos: tú los ves acudiendo a la montaña del Sinaí para recibir la Ley, pero yo los veo también fabricando el becerro de oro'" (Éxodo Raba, III, 2).

Edición: diciembre de 2019

Editores: Gabriela Efrón y Juan Gimeno.

gaby.efron.mzd@gmail.com



Índice

Zog Ivre (1)

A guisa de prefacio

El título de este prefacio ("Dilo en buen hebreo") es un modismo idish mediante el cual *Reb Iedide*, mi padre (2) (תלמיד חכמ מציון ואיש המעשה רב פעלים)[1] me detenía cuando de niño cometía yo un error en mi lectura vocal del libro de la Ley. Setenta años más tarde –y después de haber recorrido el mundo en un sentido más que geográfico– hago uso de este modismo a guisa de símbolo con el objeto de afirmar mi inalienable derecho de serle fiel a mi patria cívica sin dejar de serlo a mi patrimonio ancestral. Procedo de esta manera a fin de manifestar, entre otras cosas, el repudio por la conducta de esos valentones del nazionalismo vernáculo que patentizan su heroico temple profanando tumbas judías y frontispicios sinagogales a la par que engalanan el reverso de sus solapas con esvásticas de contrabando.

Sin ocultar mi oposición a lo que hay de utópico y exclusivista en el pensamiento de Moses Hess, hago modestamente mías las siguientes palabras de ese precursor del socialismo con rostro hebraico, en la medida en que ellas entrañan una reivindicación de los principios de la identidad étnica y la autodeterminación nacional en beneficio del pueblo judío.

Notas de *La Tabla y el fetiche*

1) Literalmente, "di hebreo" (fonética).

(2) "Sabio eximio y varón de muchas obras". (De una inscripción en hebreo sobre su lápida).

[1] Debido a que los textos hebreos se leen en sentido inverso a los españoles, decidimos, cuando parecía necesario, separar los primeros en renglón aparte. Esperemos que esto redunde en una mejor lectura (nota de los editores).

"Después de un alejamiento de veinte años, estoy de vuelta con mi gente. He venido a ser uno de ellos otra vez, a participar en la celebración de los días santos, a compartir los recuerdos y las esperanzas de la nación, a participar en la lucha espiritual e intelectual que se desarrolla dentro de la Casa de Israel, por una parte, y entre nuestro pueblo y las naciones civilizadas circundantes, por otra parte; porque aunque los judíos han vivido entre las naciones durante casi dos mil años, no pueden, después de todo, convertirse en una mera parte del todo orgánico". (3)

Al evocar la figura de Don Iedidio quiero honrar en ella la memoria de mi primer maestro quien, en una humilde escuela del campo entrerriano, me enseñó las primeras letras en castellano y en hebreo y a cuya generosa erudición y sabiduría pedagógica debo el respeto que guardo por los valores éticos y sociales del profetismo así como por ciertos principios rabínicos que se hallan inspirados en la tradición profética. Esto no quiere decir que él habría otorgado su asentimiento *b'col prateia v'dikdukeia* (4) a todas las interpretaciones incluidas en los diálogos y las reflexiones que vienen a continuación. No me cabe duda, empero, de que, con la amplitud de miras que era la suya, Don Iedidio habría encarado el sentido de estas interpretaciones a la luz de la máxima del *Pirké Avot* (VI, 2), según la cual no hay que leer *harut* (grabado sobre las tablas, Éxodo, XXXII, 16) sino *herut* (libertad). Es probable que habría recordado igualmente la profunda parábola talmúdica según la

(3) "*Da steh' ich wieder nach einer zwanzigjährigen Entfremdung in der Mitte meines Volkes und nehme Anteil an seinen Freuden und Trauerfesten, an seinem Erinnerungen und Hoffnungen, an seinen geistigen Kämpfen im eigenen Hause und mit den Kulturvölkern, in deren Mitte es lebt, mit welchen es aber, trotz eines zweitausendjährigen Zusammenlebens une Strebens, nicht organisch verwachsen kann*" (Moses Hess, *Rom und Jerusalem, die Letzte Nationalitätsfrage,* Leipzig, 1862).

(4) Modismo que significa "en todos sus detalles y particularidades".

cual el Arca del testimonio contenía no solamente las segundas tablas sino también los añicos de las primeras. (5)

Se observará que en general las citas se dan, junto con su traducción castellana, en el original hebreo o hebreo-arameo, según el caso (6). Lejos de obedecer a un prurito académico, este procedimiento responde a un tan modesto como fervoroso deseo de rendir homenaje al lenguaje redivivo y la cultura milenaria de un pueblo que, tanto en su hogar nacional recuperado como fuera del mismo, lucha con lucidez y energía por mantener su integridad física y espiritual, dispuesto a impedir a toda costa una repetición de los ignominiosos etnocidios políticos y religiosos de que ha sido la inerme víctima en el transcurso de los últimos veinte siglos. Decidido, sin abdicar un ápice de su identidad, a poner término a esa tragedia nacional que, al decir de Zunz, ha superado en duración, sufrimiento y nobleza a todas las tragedias del teatro clásico y en la que *los poetas y actores han sido también los héroes* (7). Si bien observa con menosprecio la intolerante diligencia de los *sanna dimle sifre* (canastos llenos de libros) (8) de la ortodoxia teocrática, el autor considera que, hoy más que nunca, es importante que el intelectual judío pueda abrevarse en las fuentes humanistas de la tradición rabínica y que es por lo menos tan digno citar una glosa moral de un Rashi o un comentario jurídico de un Maimónides en un hebreo viviente que reproducir una sentencia escatológica de un Santo Tomás de Aquino en un latín escolástico.

(5) Tratado *Bava Metzia*, 14b (Talmud de Babilonia). Según Rabí Juda b. Lakisch, dos arcas diferentes acompañaban al pueblo en el desierto: en una de ellas estaban las nuevas tablas; la otra contenía fragmentos de las que Moisés había destruido (tratado *Shekalim*, VI, 2, Guemará, Talmud de Jerusalem; cf. *Sota*, VIII, 3 y *Berajot*, 8b, Talmud de Babilonia).

(6) El lector que se interese en el problema de la castellanización de diversas palabras utilizadas en este libro puede consultar el excelente *Diccionario de Hebraísmos y Voces Afines* compilado y anotado por el Dr. Lázaro Schallman (Editorial Israel, Buenos Aires, 1952-5712).

(7) Leopold Zunz (1794-1886), *Synagogal Poesie des Mittelalters*, Berlin, 1855-1859: *"…wenn eine Literatur reich genannt wird, die wenige klassische Trauerspiele besitzt, welcher Platz gebührt dann einer Tragödie die anderthalb Jahrtausende währt, gedichtet und dargestellt von den Helden selber?"*. Fundador de la *Wissenschaft des Judentums*, Zunz libró una airosa batalla contra el reformismo asimilacionista en Alemania y en defensa de la identidad histórica y cultural del pueblo judío.

(8) Expresión empleada en la literatura rabínica para ridiculizar a los ayudantes de los amoraítas que memorizaban mecánicamente la ley oral.

En su *Emuná Ramá,* Abraham Ibn-Daud (1110-1180) reprocha a Shelomo Ibn-Gebirol (1026-1070) por haber intentado "resolver solamente una cuestión de filosofía general atinente a todos los hombres pero sin interés especial para nuestra comunidad". Las reflexiones que siguen parecerían indicar que, pese a Ibn-Daud, ciertos problemas de índole general pueden ofrecer un interés específico desde el punto de vista de "nuestra comunidad". (9)

(9) Conviene observar de paso que la crítica de Ibn-Daud solo es parcialmente válida puesto que el neoplatonismo de Ibn-Gabirol se conjuga con una teoría de la *voluntad* universal que es de neto corte judaico.

Peniel y Gethsemani

Luchar contra el ente incógnito "hasta que raye el alba" y no cejar hasta que nos "declare su nombre"; mirarlo "cara a cara" y exigir que nos bendiga; y aunque cojeando del anca, ir hacia el encuentro del Sol (10). Difícilmente se hallará una imagen más reveladora de la terquedad ontológica del hebraísmo. ¿Quién medirá el abismo que separa esta escena de la que dos mil años más tarde tendría lugar en el Huerto de los Olivos y en la que, en vez de medir sus fuerzas con las del ángel, el Gran Abandonado se las entregaría incondicionalmente? (Evangelio según Mateo, XXVI, 42) Se podría contrastar igualmente la invocación del salmista, en la que el hombre lúcido le impreca a un dios distraído (¡*Ura, lama tishan Adonai, hakitza*![II] con la del evangelista, en la que un dios insomne le implora compañía a una humanidad sumida en un letargo de tristeza (*Quid dormitis? Surgite*!) (Evangelio según Lucas. XXII, 46).

(10) "Y llamó Jacob el nombre de aquel lugar Peni-El porque vio a Dios cara a cara" (Génesis. XXXII, 13). La palabra *Peni-El* es un compuesto de *panim*, rostro, y *El*, Dios.

Zabulón e Issajar (11)

Es a todas luces paradójico que María haya podido satisfacer las exigencias de su sobrevivencia material a expensas del trabajo de Marta sin siquiera hacer un gesto de intercesión por el alma de su sacrificada cocinera. No menos desconcertante es el hecho que el dulce carpintero haya podido decir que el trajín de Marta no le será contado porque en última instancia solamente la espiritualidad de María es necesaria (12). ¿Será posible que en esta singular historia el genio dramático de Lucas haya querido ofrecernos una alegoría del divorcio existente entre la teoría y la práctica en una economía basada en el trabajo servil? ¿O esconderáse en ella por acaso una variante teológica de la teoría aristotélica sobre la función cultural del ocio? Sea como fuere, es indudable que en la filosofía patrística, así como en el misticismo medioeval y prerenacentista, la antinomia marimártica fue interpretada en el segundo de estos sentidos y que semejante interpretación sigue teniendo curso en los círculos del existencialismo confesional moderno (Kierkegaard, Unamuno, Marcel, Bollnow, etc.) (13). En lo que a la patrística se refiere, el argumento aducido por San Agustín en uno de sus sermones es de una claridad meridiana: María escuchó el Verbo, que era el Principio, mientras que Marta lo sirvió solamente cuando ya se había hecho carne; de ahí que la parte de Marta no le será contada porque en el reino de los cielos, "donde nadie tiene hambre, ¿a quién le será dado el alimento?" (San Agustín, *op. cit.*, *Sermones* 104 y 179).

(11) Este ensayo fue bosquejado en la sinagoga del Centro Médico Hadassa de Jerusalem, tras haber admirado los vitrales de las doce tribus de Chagall.

(12) "*Martha, Martha, solicita es, et satagis de multis; atqui uno opus est: Maria vero bonam partem elegit, quae non auferetur ab ea*" (*Evangelio según Lucas*, X, 40-42. De acuerdo a la interpretación quietista de Fénelon, la sola cosa necesaria es "mantenerse inmóvil" a los pies del Señor y "cerrar los ojos a fin de no prever nada del futuro" (*Oeuvres complètes*, vol. VI, pág. 93). Esta interpretación corre pareja con su apología de la "desesperación de la naturaleza" (carta a la duquesa de Montermart del 8 de junio de 1706), pero deja sin explicar la reconocida inclinación del obispo de Cambrai por la buena cocina.

(13) Para los padres de la Iglesia, véase especialmente San Agustín, *Sermones ad populum*, y Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, (Questio 179).

En su opúsculo contra Fausto el obispo de Hipona adopta una posición menos categórica mediante una alegoría basada en la historia de las dos mujeres de Jacob. Así, Lea es tomada como símbolo de la vida mortal y laboriosa en tanto que Raquel figura como imagen de la contemplación eterna, pero con la salvedad de que el "esposo" no pueda alcanzar los favores de la segunda sin haber tolerado antes la ingrata compañía de la primera (14). En otros sermones San Agustín vuelve a la carga contra la pobre Marta (*Sermones ad populum*, CIII, CIV, CIXIX, CIXXIX, CCIV) y en su tratado sobre la urbe divina identifica peyorativamente la *"vita negotiosa"* a la par que hace el panegírico de la *"vita ociosa"* personificada por su hermana (*Civitas Dei,* lib. IX).

Si bien a la par que repite el argumento agustiniano sobre la ausencia del hambre en el cielo, San Gregorio el Grande emplea con mayor flexibilidad la alegoría de las dos esposas: Raquel era hermosa pero estéril, Lea miope pero fecunda (*"Per Liam, quae fuit lippa sed fecunda, significatur vita activa, quae, dum occupatur in opere, minus videt"*). Sin embargo, tras gozar de la compañía de Raquel, Jacob tiene que retornar a los brazos de Lea porque no es lícito abandonar por completo la vida laboriosa, después que se ha contemplado el Principio. Solo puede alcanzar la vida contemplativa una vez que se ha cumplido con los requerimientos de la acción, pero ésta es siempre inferior a la primera (15). (San Bernardo reafirmará más tarde esa concepción de la alternabilidad de las dos vidas. Esta posición se halla emparentada con la doctrina

(14) Contra Faustus, XXII, 52, 58. Cf. Santo Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, II, II, 179,1): "*Istae duae vitae significantur per duas uxores Jacob: activa quidem per Liam, contemplativa vero per Rachelem*".

(15) *Hom. In Ezechielem*, II, ii, 8-11; XXXI, 102; I, iii, 9. Dante coloca a Raquel en uno de los pétalos de la "Rosa" mística del Empíreo entre las almas de los santos sumidos en la contemplación beatífica (*Paradiso*, XXXII, 8). Según Vasari, las dos estatuas que flanqueaban la de Moisés en la tumba de Julio II hallábanse asociadas en la mente de Miguel Ángel con las figuras bíblicas de Lea y Raquel. El Buonarotti mismo las denomina simplemente *Vida activa* y *Vida Contemplativa* en una carta a Pablo III del 20 de Julio de 1542. Al decir de Condivi, el genial escultor se habría inspirado en un pasaje de la *Divina Comedia*:

"*Giovane e bella in sogno mi parea/ donna vedere andar per una landa/ cogliendo fiori ;e cantando dicea: 'Sappia, qualunque il mio nome dimanda/ ch'i mi son Lia, e vo movendo intorno/ le belle mani a farmi una ghirlanda/ Per piacermi allo specchio, qui m'addorno;/ ma mia suora Rachel mai non si smaga/ dal suo miraglio, e siede tutto giorno/ Ell'è d'i suoi belli occhi veder vaga com'io de l'addornarmi con le mani;/ lei lo vedere, e me l'ovrare appaga*"[III] (Purgatorio, Canto XXVII, 97-108).

Esta alegoría cristiana tiene un antecedente hebraico en la dicotomía talmúdica de Ada y Zila:

"Está dicho: 'Y tomó para sí Lamek dos mujeres; el nombre de la una fue Ada y el nombre de la otra Zila' (Génesis, IV, 19). Llamábase así la primera porque se placía contemplar su cuerpo (sin propósito de fecundación), en tanto que la segunda permanecía en la sombra (*Zel*) de sus hijos (ella solo procreaba)" (Talmud de Jerusalem, tratado *Yevamot*, Guemará, cap. VI). En realidad, según el texto bíblico, Ada no fue menos prolífica que Zila puesto que parió a Jabal, "padre de los que habitan en

filoniana sobre el "negocio de la vida" como requisito indispensable para alcanzar el reino de la contemplación: "Porque la vida práctica viene antes de la vida contemplativa; es algo así como un preludio de un torneo más avanzado que conviene lidiar en primera instancia") (Filón de Alejandría, *Sobre la Huida y el Hallazgo*, en su comentario al Génesis, XVI, 6-14).

Frente a esta glorificación patrística de la vida contemplativa, cobra singular relieve la visión geohumanística-ético-social del trabajo en la filosofía rabínica con su exaltación de la actividad productiva y su insistencia en la necesidad de que el sabio se gane el sustento con el esfuerzo de sus propias manos. Viene al caso un comentario de Rashi (16) sobre un versículo del Deuteronomio: "Alégrate Zabulón en tus salidas y tú, Issajar, en (el reposo de) tus tiendas". Comenta de la siguiente manera el exégeta de Troyes: "Zabulón moraba a orillas del mar y zarpaba en sus naves para comerciar. Con la ganancia así obtenida daba de comer a Issajar quien se ocupada del estudio de la Ley". Por esta razón –continua Rashi– en la bendición que Moisés hiciera de las doce tribus, mencionó en primer lugar a Zabulón, pese a que Issajar le llevaba en edad "porque la doctrina de Issajar dependía de las manos" de Zabulón.

(17) לפיכך הקדים זבולון לישכר שתורתו של יששכר ע"י זבולון היתה

En la literatura talmúdica y midráshica el tema de la dignidad del trabajo se manifiesta con significativa insistencia. En el tratado *Shabbat* (33b) figura una

tiendas y crían ganados", en tanto que su hermana dio a luz a Tubalcaín, acicalador de toda obra de metal y de hierro" (Génesis, IV, 21-22).

(16) Acrónimo de Rabí Shelomo Itzjaqui (1040-1105), denominado el Parshandata (o comentarista por excelencia de las Escrituras), renombrado exégeta y glosador bíblico y talmúdico oriundo de la ciudad provenzal de Troyes.

(17) Con referencia a un pasaje en el tratado *Berajot,* Maimónides considera altamente meritorio el acto de "ganarse la vida con el trabajo de sus propias manos" (*Mishné Torá, Sefer Hamadá, Hiljót Deót*, III,5):

מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו

parábola en la que se contrapone la noción de vida temporal (*"jaiéi shaá"*) a la de vida eterna (*"jaiéi olám"*): después de haber permanecido encerrados en una cueva estudiando la Escritura, Rabí Shimón bar Yojái (*Rashbi*) y su hijo salen a la luz del día para amonestar a un grupo de aldeanos entregados al laboreo de la tierra. "Si Adán tiene que arar en la estación de la siembra, trillar en la de la trilla, cosechar en la de la cosecha, ¿quién se dedicará al estudio de la Ley?" Ante lo cual (un eco celestial) le grita a la ociosa pareja: "Salisteis para destruir mi mundo. ¡Regresad a vuestra cueva!" (18). Se ignora si Rabí Shimón cumplió con la orden, pero a juzgar por otra fuente, habría mantenido su posición sobre este asunto.

En efecto, en el *Midrash Mejilta* (19) se le hace observar que el estudio había resultado posible solamente para la generación del desierto, que comía el maná del cielo, y para los sacerdotes del templo que se alimentaban de las ofrendas del pueblo (20). El mismo Midrash contiene un diálogo imaginario en el que Jeremías amonesta al pueblo por no ocuparse con el estudio de la Ley. "Abandonaremos nuestro trabajo, (contesta el segundo) para dedicarnos a la doctrina. ¿Y cómo nos ganaremos entonces el sustento?". Confrontado con este dilema, el profeta solo atina a mencionar el milagro del maná (21). En el tratado *Berajot* (X) este problema aparece encarado desde otro ángulo: ante una reclamación de los ángeles que se quejan de la intención del Hacedor de otorgar el reposo hebdomadario al hombre (en vez de reservarlo para los entes de puro espíritu) Moisés exclama:

(18) De acuerdo a la leyenda, permanecieron escondidos durante doce años consecutivos a fin de salvarse de la persecución romana.

La posición de Rabí Simeón fue tenazmente combatida por la escuela de Rabí Ismael, la que, fiel a la tradición hebrea, insistía en asociar el trabajo a la contemplación. Una de las máximas de Rabí Simeón tiene un sabor aristotélico-cristiano: "Cuando un judío cumple con la voluntad del Padre Celeste, su trabajo se realiza por la mano del otro" (tratado *Berajot*). Siglos más tarde Maimónides expresará una idea análoga respecto al ocio contemplativo del "Sapiente" (véase la reflexión intitulada *Am ha'aretz*). En su *Mishné Torá* dirá, por otra parte, que "no es propio entretenerse con las cosas del cielo sin haber llenado antes el estómago con pan y carne"…

ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כרסו לחם ובשר

(19) Uno de los más antiguos *midrashim* del periodo tanaítico (siglo II) trata de las leyes contenidas en los capítulos XI a XIII del Éxodo.La palabra hebrea *Midrash* significa narración o relato; trátase de un término genérico gracias al cual se designa una copiosa literatura de tipo edificante basada en una exégesis homilética (*Midrash Hagadá*) del Viejo Testamento que tuvo su florecimiento a partir del siglo tercero. Existe también una literatura midráshica basada en una interpretación jurídica (*Midrash Halajá*) del texto bíblico. La palabra *Midrash* puede significar indagación, estudio, glosa o exposición según el contexto).

(20) En un sentido más positivo, tanto Saadia Gaón (892-942) como Yehuda Ha-Levi (1085- ?) esbozaron un pensamiento análogo en el *Libro de las Creencias y las Doctrinas* y *El Cuzari,* respectivamente. Con referencia al "arte honrosa" de la música, que "no es vil ni mecánica", Yehuda Ha-Levi pone en boca del rabino de su famoso diálogo las siguientes palabras: "Pero la ciencia de la música fue estimada en la Nación que repartió las melodías, y las estableció en

"¿Acaso realizáis algún trabajo como para necesitar el Sábado?" (22)

Desde un punto de vista más general, el fondo filosófico de esta cuestión se transparenta en un pasaje del tratado Bava Batra (17b) donde la doctrina de Raban Yojanan ben Zakai sobre "la dignidad de la criatura viene aparejada con la de Rabi Meir sobre "la grandeza del trabajo"

הכרה של מלאכה

Conviene indicar además, que los grandes doctores de la ley se ganaban la vida ejerciendo algún oficio artesanal o trabajando en el comercio o la agricultura: Hilel era cortador de leña; Shammai, albañil; Yojanán, zapatero; Joshua ben Jananía, herrero; Abba Hoshaya, lavandero; Joshiah, carbonero; Akiba, hilandero; Josef b. Kalofta, curtidor; Yehudá, panadero; Abba Saúl, sepulturero; Abba b. Zemina, sastre; Nejunya, cavador de aljibes; Abba Hilkía, trabajador agrícola, etc. Hasta hubo un rabino "gladiador" en la persona de Rabi Shimón ben Lajish, conocido bajo el apelativo de Resh Lajish (primera mitad del siglo III de la era común. Cf. *inter alia*, tratado *Taanit*, 23a; tratado *Shabbat*, 31a, tratado *Yoma*, 35b; tratado *Berajot*, 28a; tratado *Avot*, 4; tratado *Nidda,* 24b; tratado *Jajuigá*, 77b). No es extraño, por consiguiente, que Rabí Jiya bar Ami haya podido declarar, a nombre de Rabí Ulla, que "el que disfruta del trabajo de sus manos es más grande que el que teme a Dios" (tratado *Berajot*, cap.1, Guemará, Talmud de Jerusalem)

los grandes del Pueblo, que eran los hijos de Levi, que ejercitaban la música en la noble Casa de los Tiempos Gloriosos; y no necesitaban de ocuparse en las necesidades del sustento, por lo que cobraban de los diezmos, con que no tenían otra ocupación que la música". (Véase el Discurso Segundo, párrafo 64, en la traducción castellana de Jacob Abendana publicada en Amsterdam, año 5423). Según parece, solamente el Hacedor puede darse el lujo de estudiar la Ley tres horas por día y distraerse otras tantas jugando con el Leviatán… (tratado *Avodá Zará*, 3b).

(21) Citado por Rashi en su comentario al Pentateuco (Éxodo XVI, 32).

למה אין אתם עוסקין בתורה? והם אומרים נניח מלאכתנו ונעסוק בתורה מהיכן נתפרנס

Véase también tratado *Shabbat*, 88b – 89 a. Cf. Ben Sira, XXXVIII, 24-25: "El que no trabaja no instruye, ¿Cómo podría hacerlo el que empuja el arado?" Cf. Rabí Yojanán en el tratado *Kidushin*, fol. 29b: "Con una piedra colgada del cuello, ¿Cómo puede ocuparse de la Ley?"

(22) En ocasiones la asociación entre las ideas de cultura y ocio aflora en el Talmud mediante una fórmula pintoresca como, por ejemplo, la observación de Rabí Ulla de que Israel fue exiliado a Babilonia a fin de que pudiera comer dátiles (baratos) y por ende dedicarse al estudio de la Ley:

כדי שיאכלו תמרים ויעסקו בתורה

גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים

Raban Gamaliel (el tercero) decía: "… todo el estudio de la Ley sin el trabajo termina en la nada…" (*Pirké Avot, Mishná,* II, 2) y que Rab, el presidente de la Academia de Sura no haya tenido reparo en afirmar que es más digno desollar una carroña en la plaza pública que vivir del trabajo ajeno invocando la condición de sacerdote de alcurnia (tratado Bava Batra, fol. 109).

Vida y Valía

> "Los muertos que Ezequiel resucitó levantáronse, cantaron un himno y se murieron (nuevamente)".
>
> Tratado *Sanhedrín*, XI, 27.

מתים שהחיה יחזקאל עמדו על רגליהם ואמרו שירה ומתו

1. Y vino Yeshúa a Beth-Anía el día Sábado y ordenó que quitaran la piedra del sepulcro. Y clamó una gran voz y dijo: ¡Lázaro, ven fuera! (Evangelio según Juan, XI, 43).

2. Y Eliezer respondió desde la tumba y dijo. Está escrito: "Mas el séptimo día será reposo para Jehovah tu Dios; no hagas en él obra alguna…" (Éxodo, XX. 10, 33). Ahora bien, si es ilícito enterrar a un muerto en el día del reposo, no lo es menos obrar para

resucitarlo. No puedo hacerme cómplice de semejante transgresión aunque ello pueda costarme un lugar en el cielo.

3. Y amonestó Yeshúa a Eliezer y dijo: ¿Acaso no he dicho ya que "el Sábado ha sido hecho por causa del hombre y no el hombre por causa del Sábado?" (23). ¡Sal, pues Lázaro de la tumba!

4. Mas Eliezer empecinóse y dijo: *Teno Rabanan* (24): Si el Sábado ha sido hecho por causa del hombre es para que el hombre tenga un pretexto para vivir y morir. De lo contrario, sería como el pájaro del aire y el lirio del valle que no practican el decálogo. La vida no es una *mitzvá* (precepto bíblico, acto meritorio, en hebreo) en sí, sino una oportunidad para poner en obra el mandamiento. Y en verdad te añado que: "Si no oyen a Moisés y los profetas, tampoco se persuadirán si alguno se levantare de los muertos" (25). ¡Déjame, pues, tranquilo con mi suerte y mi precepto!

5. Y Eliezer se murió para siempre a fin de que pudiese vivir la valía. Y para que se supiera que, contrariamente a lo que piensa el *Apartado*, no "todo lo que el hombre tiene dará por su vida".

Torá Lishmá

No cabe duda de que el problema central de la ética fue planteado con toda sagacidad por Satán en el primer capítulo del libro de Job: "¿Teme acaso Job a Dios de balde?" Parece también que con su heroico

(23) Este concepto es de neto corte judaico y con toda probabilidad formaba parte del caudal de la sabiduría popular cuando Yeshúa bar Yosef inicio su prédica. Su contenido hállase incorporado en diversas máximas talmúdicas y midráshicas. De acuerdo con el tratado *Yoma* (85b), Rabí Yonatán ben Iosef –un discípulo de Rabí Akiva– dijo que "el Sábado ha sido dado en vuestras manos y vosotros no habéis sido dados en sus manos".

היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידיה

De un modo análogo, según el *Midrash Mejilta* (*Ki Tisa*), Rabí Simón ben Menasia –discípulo de Rabí Meir– dijo: "El Sábado os es entregado pero vosotros no sois entregados al Sábado".

(24) Fórmula talmúdica empleada para indicar que el material tanaítico que se cita proviene de un *Baraita* (lit. "materia externa"), vale decir, que ha sido enseñado en una escuela privada y no en una academia oficial.

(25) Evangelio según Lucas. XVI, 31. Como se habrá observado, el personaje de la presente fantasía representa una combinación del Lázaro juanino (XI) y su homónimo de la parábola de Lucas, el segundo de los cuales se quedó durmiendo en el seno de Abraham "por haberse negado el patriarca a resucitarlo para que pudiese salvar del Infierno a la familia del rico. ¡Parábola hebraica como ninguna! (Cf. el pasaje en la *Odisea* en que Ulises escoge la tierra de sus antepasados antes que la alternativa de una inmortalidad personal que le ofrece Calipso).

Esta actitud contrasta fuertemente con el servilismo vital reflejado en las palabras que Aquiles dirige a Ulises en el undécimo libro de la *Odisea*: "¡No me hables de la muerte, ilustre Ulises! Preferiría ser siervo de un campesino menesteroso que un rey sobre todos los muertos que han perecido. (Recuérdese también la frase en Plutarco, según la cual para escapar a la extinción, el

comportamiento el varón de Uz dio un mentís rotundo a la malévola insinuación del Príncipe de las Tinieblas. Por lo demás, aunque no perteneciera a la Casa de Jacob, el patriarca edomita rindió con su conducta un austero homenaje a la visión humanista de la existencia que, desde el soberbio certamen de Peni-El (Génesis, XXI, 24-31) animaba el pensamiento religioso de la tribu de dura cerviz. En efecto, pese a su certidumbre de que "el que desciende al *Sheol* [2] no subirá" y no obstante que el perfecto y el impío son consumidos por igual, Job se opone tenazmente a la posición nihilista de Eliphaz según la cual el valor moral se pierde con el individuo que lo encarna. Sentado en la ceniza rechaza la teoría del sufrimiento-prueba afirmando que aunque prospere la simiente del impío "…el justo proseguirá su camino y el limpio de manos aumentará la fuerza" (Job*,* II, 4). A través de la trabajosa historia del pueblo judío esta concepción inmanentista de la moral ha resistido con mayor o menor éxito las seducciones de la teoría de la virtud mercenaria, o, si se quiere, la filosofía de la pena y la paga. Así, durante la diáspora alejandrina, el helenizante autor de la *Sapiencia de Salomón* se consuela con la idea de que el sufrimiento terrenal del justo se verá compensado por una

hombre gustosamente acarrearía agua en un tamiz o se sometería a los dientes de Cerbero. (*Epic.*, 1104). Parece significativo que en el texto veterotestamentario la noción de un apego incondicional a la existencia se halle asociada a la idea de servidumbre:

כי טוב לנו עבד את מצרים ממותנו במדבר

(Porque habría sido mejor para nosotros ser esclavos en Egipto que morir en el desierto", Éxodo, XIV, 12).

---

[2] En https://es.wikipedia.org/wiki/Sheol dicen: No existe ninguna palabra en español que transmita con exactitud el mismo sentido que el término hebreo Sheol. La Enciclopedia Collier (1986, vol. 12, pág. 28) comenta sobre el empleo de la palabra "infierno" en la traducción bíblica: «Puesto que el Sheol de los tiempos veterotestamentarios se refería simplemente a la morada de los muertos sin indicar distinciones morales, la palabra infierno, según se entiende hoy día, no es una traducción idónea». Un buen número de versiones castellanas transliteran la palabra al español ("Seol" u otras formas parecidas) con una mayor o menor uniformidad (BAS, BJ, CB, CI, EMN, FS, Ga, NC, NM, SA, Val).
"Se ha causado mucha confusión y equivocación debido a que los traductores primitivos de la Biblia persistentemente vertieron con la palabra infierno el vocablo hebreo Sheol y los vocablos griegos Hades y Gehena. El que los traductores de las ediciones revisadas de la Biblia simplemente hayan hecho una transliteración de estas palabras no ha sido suficiente para eliminar de manera notable esta confusión y el concepto falso." (The Encyclopedia Americana, 1942, tomo XIV, pág. 81).

inmortalidad espiritual en el cielo. Contra esta noción comercial del más allá elévase el *Himno a los Antepasados* de Yoshuá Ben Sira según el cual el varón pío "lucha hasta la muerte por la justicia" pese a que al final de la jornada no le espere más que el vil gusano (*Ben Sira*, IV, 28 y V, 7). Así también, en el ocaso de la Edad Media, el Rambam (acrónimo de Rabí Moshé ben Maimón, también conocido como Maimónides) mismo enuncia el aristocratizante principio de la supervivencia del alma como retribución del "sabio" (26), contra el cual se yergue altivamente Jasdai Crescas con su tesis de que "la salvación no se alcanza mediante la adhesión a un dogma metafísico" sino con el amor a la Creación y la práctica de la virtud.

Siglos más tarde el *Gaón de Vilna* defenderá la tesis de que la realización de una *mitzvá* "por el amor del Cielo" no posee en sí misma un valor ético, en tanto que el *Baal Shem* proclamará el principio de la *avodah begashmiyut* o el servicio divino mediante la actividad corporal en "este bajo mundo". En realidad, con anterioridad, el propio Spinoza iba a reafirmar desde el *Jerem* (exclusión de la comunidad) su fidelidad hacia la posición de Crescas en dos proposiciones que contienen la quintaesencia del *Torá lishmá* rabínico: "*Quamvis nesciremus mentem nostram aeternam esse … absolute omnia, quae ad animositatem et generositatem … prima haberemus*". *"Beatitudo non est virtutis praemium sed ipsa virtus*" (27).

En cierto sentido el *ipsa virtus* de Spinoza representa un desafío a la doctrina paulina de la resurrección (en la que ésta constituye una condición *sine qua non* de la

(26) Cf, la doctrina sobre la remuneración y el castigo de Rab Saadia Gaón (892-942) según la cual la resurrección mesiánica en este mundo sería el privilegio de una minoría, en tanto que la resurrección definitiva en el "mundo de la compensación" beneficiaría a toda la humanidad. *(Sefer ha-Emunot veha-Deot,* cap. VII). Partiendo de una visión más bien pesimista de la existencia, Saadia busca en la creencia en un más allá compensatorio la explicación del sufrimiento gratuito en la tierra, por más que confiesa que el dolor del niño inocente y de la bestia continúa siendo para él un misterio. Reconoce igualmente que la Escritura guarda silencio sobre la cuestión de una recompensa celeste.

(27) *Ética*, proposiciones XLI y XLII. Es interesante señalar de paso que, pese a su hostilidad por el sistema de Spinoza, en este aspecto Bayle adoptó una posición análoga a la del autor de la *Ética*. Piénsese, por ejemplo, en la apología que hace de Epicuro por haberse negado a fundamentar la moral sobre la (falsa) creencia en la inmortalidad del alma y la acción providencial de los dioses (Véase *Pensées diverses sur la Comète*, 1682).

fe y, por ende, de la virtud), que fue retomada en parte por Pascal con el teísmo postulativo de la "apuesta" (28), así como por Kant con el argumento de la inmortalidad del alma como imperativo de la razón práctica (29).

Por su sentido inmanentista dicha fórmula trae a la memoria el diálogo de Joab y Ahimaaz en el segundo libro de Samuel (XVIII, 22-23) donde la carrera misma adquiere el valor de un objetivo. Joab: "¿Para qué has de correr hijo mío, ya que no hallarás un premio por tu recado?" Ahimaaz: "Sea lo que fuere, yo correré" (30). También recuerda la respuesta que Janania, Mishael y Azaría le dieran a Nabucodonosor cuando, so pena de muerte, el monarca les ordenó que se arrodillaran ante el ídolo de oro: "Y si no (vale decir, aunque nuestra fe no baste para salvarnos del horno caliente) sepas, oh rey, que... tampoco honraremos la estatua que has levantado" (Daniel, III, 17-18).

En cuanto a la posición de Maimónides, la misma es menos simple de lo que parece a primera vista. En un pasaje de su *Comentario a la Mishná*, cuyo contenido se asemeja un poco al celebrado aforismo de Antígono de Sojo sobre la virtud incondicionada (31), el Rambam observa que el hombre que se ocupa de la Ley pensando que con ello puede acceder al mundo venidero sigue el camino de los ignorantes y los niños cuya conducta se halla determinada por el miedo del castigo; en cambio, el varón pío practica la virtud, abstracción hecha de toda retribución (32).

(28) A juicio de Maeterlinck (*La Mort*, ed. Fasquelle, Paris, 1928, pág. 29) el *pari* de Pascal es un monstruoso testigo de la bancarrota de su fe. Sea como fuere, no cabe duda que refleja una concepción azarosa de la existencia que, como la de la "vida peligrosa" de Nietszche, puede prestarse para justificar el aventurismo social y político. Cabe recordar a este respecto una sutil observación que Giraudoux pone en boca de uno de los personajes de *Amphytrion 38*: "No me gustan las aventuras" –le dice Alcmena a Zeus– y "la inmortalidad es una aventura". En realidad, el *pari* es una variante matemático-teológica del *kalos gar ho kindunos* ("hermoso riesgo") de Platón cuya huella filosófica se percibe también en el pragmatismo religioso de William James quien en uno de sus escritos invita al lector a pensar en "las probabilidades dramáticas" de la supervivencia.

(29) Según Kant, el principio de la inmortalidad del alma se deduce necesariamente del postulado de una perfectibilidad infinita de la persona moral: "*Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt), möglich*"[IV] (*Kritik der praktischen Vernunft Elementarlehre,* II, 2). "*Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einszubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der erste jemals entrissen werden könne*"[V] (*Methodenlehre*, II, 3). El argumento ético de Kant (que es también de Goethe), tiene un antecedente en la siguiente reflexión de San Agustín (*Confesiones*, lib. VI, 19): "*Numquam tanta et talia pro nobis divinitus agerentur, si morte corporis etiam vita animae consumeretur*" (La divinidad no habría realizado tantas y tales cosas si con la muerte del cuerpo se consumiera también la vida del alma). Este argumento aparece también de vez en cuando en la poesía de Occidente. En uno de sus poemas filosóficos Victor Hugo exclama: "…*Quoi donc! ô sort,/J'aurais un devoir dans la vie / Sans avoir un droit dans la mort*!"[VI] (*L'art d'être*

Indica, por otra parte, que ejerciendo el bien por interés, a la larga el hombre terminará obrando por un motivo superior. Cita a este respecto una conocida fórmula tanaítica, la *Torá lishmá*: **תורה לשמה** (lit. "Ley en su nombre") que no difiere mucho del *ipsa virtus* espinociano (33). "El hombre", dice, "…no pierde nada… con modelar su conducta sobre la esperanza de una recompensa o (el temor de) un castigo hasta que mediante la costumbre… llegue a conocer el bien y a servir por amor".

El *ipse virtus* de Spinoza no solo tiene una raigambre rabínica sino que se halla emparentado con la ética naturalista del Renacimiento, tal como se manifiesta en el ensayo de Pietro Pomponazzi sobre la inmortalidad del alma: "De ahí que quienes mantienen que el alma es mortal parecen proteger mejor el fundamento de la virtud que aquellos otros que sostienen la tesis de su inmortalidad puesto que la esperanza de una compensación y el temor de un castigo parecen implicar cierto servilismo incompatible con dicho fundamento" (34).

A su vez, esta ética se inspira en parte en la de Aristóteles cuya influencia es también notoria en la doctrina de Maimónides. Puede medirse la distancia que la separa de la teología paulina de la virtud, contrastando la posición de Pomponazzi con la de San Gregorio Niceno: "Pues yo también", dice el segundo, "pienso que la vida del hombre habría de carecer de la cosa más hermosa de todas (hablo de la virtud) si no hubiese en nosotros una fe cierta… acerca de este asunto. Pues, ¿Cómo podría tener la

grand-père, XVIII, 5).

(30) Giordano Bruno en *La Cena delle Ceneri*: "Posiblemente no llegues a alcanzar la meta. Corre de todos modos… Esfuérzate hasta el último momento".

(31) "No seáis como los esclavos que sirven a su dueño con el objeto de recibir una prebenda" (etc.) (Tratado *Pirké Avot,* Mishná I, 3). Antígono de Sojo fue discípulo de Simeón el Justo, uno de los últimos miembros de la Gran Sinagoga. En una máxima de análogo cuño, Leonardo da Vinci emplea la imagen del "perro" en vez de la del "esclavo": "Si lo amas (a Dios) por el bien que de Él esperas… imitas al perro que menea la cola y festeja con sus saltos al que le dará un hueso" (*Aforismos*, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1943, pág. 12). Difícilmente se hallará una condenación más severa de la teoría mercantil de la virtud que la que se halla condensada en la siguiente reflexión del *Midrash Tanjuma* (Vayeí, 107a): "La más elevada benevolencia posible es la que se realiza para con un muerto puesto que en tal caso no se puede esperar ninguna recompensa del beneficiario". (El *Midrash Tanjuma* versa sobre el Pentateuco; ha sido atribuido a Rabí Tanjuma bar Abba, un hagadista del siglo IV cuyo nombre se menciona varias veces en el texto; se conoce también bajo el título de *Midrash Yelamedénu* porque las interpretaciones que contiene comienzan a menudo con la expresión *yelamedenu rabenu* (que nos enseñe nuestro maestro).

(32) Cf. la diferencia que establece Yehuda ha-Levi entre el creyente y el filósofo: "Por cuanto el que profesa religión busca a Dios a fin de grandes provechos…, y el Philosopho la verdad (*Cuzari*, Discurso).

(33) Cf. Maimónides, *Mishné Torá*, *Sefer Hamadá*, *Hiljot Teshuvá*, cap. X: "Y dijeron los sabios: el hombre debe ocuparse siempre con la Ley aunque no sea en su nombre (por sí misma) porque del fondo de lo no en su nombre vendrá lo de en su nombre" (tratado *Pesajim*, 50

virtud lugar en aquellos que tienen la persuasión de que lo que es se circunscribe a la vida presente y que nada esperan después de ella?" (35).

En vista de lo antedicho es evidente que al hacer suyo el principio de la inmortalidad postulativa como base de la moral, Moisés Mendelssohn se apartó de la concepción rabínica de la *Torá lishmá* para acercarse a la patrística cristiana. En efecto, en el segundo coloquio de su *Fedón*, afirma patéticamente que la dignidad del hombre solo puede fundarse en la inmortalidad del individuo.

> "Si nuestra alma es mortal", dice en un lenguaje parecido al de San Pablo, Pascal y Vives (36) "la razón es entonces un sueño que Júpiter nos ha enviado para engañarnos; …hemos sido colocados entonces aquí abajo como ganado para buscar nuestro forraje y morir; así, en pocos días será lo mismo que haya sido yo un ornamento o una vergüenza de la creación… Si nuestro espíritu es perecedero, los más sabios legisladores y fundadores de las sociedades humanas nos han estafado entonces o se han estafado a sí mismos; la especie humana en su conjunto se ha confabulado entonces para nutrir una mentira y para honrar a los engañadores que la han inventado; entonces una ciudad de seres libres y pensantes no vale más que una tropa de animales privados de razón y el hombre…

b):

ואמרו חכמים: לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה

Con la distancia del caso, esta doctrina moral tiene cierto parecido con la teoría hegeliana relativa a la utilización subrepticia que la Historia hace de los intereses subjetivos de los individuos (*das Ihrige* o el bien propio) con el objeto de llevar a cabo sus objetivos universales. Acude igualmente a la memoria la frase de Pascal sobre los efectos de la forma de la fe sobre su contenido. Es dudoso, sin embargo, que dicho pensador se haya inspirado en Maimónides o el Talmud pues su ignorancia de la filosofía rabínica (solo superada por la de Leibniz) corría pareja con el desparpajo con que opinaba sobre su significado. En cuanto a Hegel, por lo menos hizo gala del recato del ignaro en esta materia.

(34) *De Immortalitate Animae*. La crítica de la virtud mercenaria en Pomponazzi y Spinoza tiene un antecedente talmúdico en un apotegma de Rabí Simeón b. Azzai según el cual "el premio del precepto es el precepto (mismo)" (tratado *Pirké Avot*, IV, 2).

שכר מצוה מצוה

(35) *Diálogo sobre el Alma y la Resurrección*, editorial Atlántida, Buenos Aires, 1952, pág. 30. San Cirilo de Jerusalem emplea un lenguaje más directo comparando al creyente con un operario que trabaja por "una merced convenida" y a la inmortalidad con un salario ("retribución de su esfuerzo"). "La raíz de toda obra buena", dice, "es la esperanza de la resurrección, porque la expectativa del premio fortalece el alma para la realización de buenas obras" (Catequesis, XVIII, 1). En la parábola de los talentos, el genio pragmático de Mateo parecería ofrecernos una interpretación realista de la economía de la salvación: te conviene depositar tus (buenas) acciones en el banco del cielo a fin de que te sean devueltas con interés. ¿Quién profana realmente el templo: el vendedor de palomas o el traficante de

> ¡me niego a considerar semejante bajeza! Si se le roba la esperanza de la inmortalidad, esta maravilla de la creación que es el hombre es entonces la bestia más miserable de la tierra, una bestia que para su desgracia, tiene que penar en su condición y angustiarse con la idea de la muerte" (37).

En el tercer coloquio, Mendelssohn llega hasta el extremo de poner en boca de Sócrates una frase cuyo nihilismo moral se aproxima al de la terrible fórmula de Iván en *Los hermanos Karamazov* (según la cual "Dios no existe, todo está permitido"). "Me resulta pues imposible creer", dice, "que un hombre para el que todo termina con esta vida pueda, según sus principios, sacrificarse en aras de la patria o el género humano" (38).

Semejante posición constituye fehaciente prueba de que el "saduceo" Uriel da Costa (así fue llamado por León de Módena) no se hallaba muy alejado de la verdad cuando dijo que el estudio del Viejo Testamento le había conducido a apoyar la opinión de aquellos que sostenían que la ética no depende de la creencia en una retribución escatológica; y a pesar que la posición contraria era una quimera inventada por los "fabricantes de espantapájaros" que insisten en darle un basamento heterónomo a la conducta humana con el objeto de congraciarse con la iglesia cristiana (39).

almas?

(36) Pese a su visión humanista, Vives no pudo liberarse de la poderosa influencia ejercida sobre la filosofía cristiana por la doctrina económica de la salvación propugnada por San Pablo en la primera *Epístola a los Corintios*. En efecto, en su *De Anima et Vita libri tres* dice: "Si el alma es mortal… en vano ha sido creado el hombre…, inútil, por tanto, la creación entera".

(37) *"Ist unsere Seele sterblich: so ist die Vernunft ein Traum, den uns Jupiter geschickt hat, uns Elende zu hintergehen;… so sind wir, wie das Vieh, hierher gesetzt worden, Futter zu suchen und zu sterben; so wird es in wenigen Tagen gleich viel sein, ob ich eine Zierde oder Schande der Schöpfung gewesen… Ist unser Geist vergänglich, so haben die weisesten Gesetzgeber und Stifter der menschlichen Gesellschaften uns oder sich selbst betrogen; so hat das gesammte menschliche Geschlecht sich gleichsam verabredet, eine Unwahrheit zu hegen, und die Betrüger zu verehren, die solche erdacht haben; so ist ein Staat freier, denkender Wesen nichts mehr, als eine Heerde vernunftlosen Viehes ,und der Mensch… ich entsetze mich, ihn in dieser Niedrigkeit zu betrachten! Der Hoffnung zur Unsterblichkeit beraubt, ist dieses Wundergeschöpf das elendeste Thier auf erden, das zu seinem Unglücke über seinen Zustand nachdenken, den Tod fürchten und verzweifeln muß"*[VII]. (*Phädon*, 1767, en *Moses Mendelssohn's Schriften zur Metaphysik und Ethik sowie zur Religionsphilosophie*, ed. Por Moritz Brasch, Verlag Voss, Leipzig. 1881, vol. 1, págs. 196-7). En una carta a Wessely, Mendelssohn confiesa que su intención original había sido la de publicar su libro en hebreo y desarrollar el tema en consonancia con las fuentes rabínicas (Véase *Hebräischer Brief am Hartwig Wessely*). Este *volte face* filosófico es más bien desconcertante, como no deja de serlo el hecho de que pasaron más de tres lustros antes de que Mendelssohn abandonara en parte la posición trascendentalista del Fedón e hiciera la apología del humanismo naturalista (*dürch Natur und Sache*) reflejada en la filosofía religiosa judía: "*Ich erkenne keine andere ewige Wahrheiten als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargethan*

Pikúaj Néfesh (40)

ובחרת בחיים

"*Y escogerás la vida*", (Deuteronomio, XXX, 19).

A. Rara es la coyuntura en que el comportamiento del hombre se inscribe en el marco de lo sublime. Acaso no admite equiparación la que en el año 73 condujera al suicidio colectivo de los defensores de la fortaleza de Metzadá. He aquí como nos lo describe Flavio Josefo:

> "Y luego echaron suertes para elegir a diez de entre ellos, quienes debían matar a los restantes. Y cada uno se tendió en el suelo, junto con su mujer y sus hijos, ofreciendo, mientras abrazaba a sus familiares muertos, su cuello a quienes debían realizar el impresionante acto. Los elegidos cumplieron sin vacilaciones su cometido para después echar entre ellos suertes y elegir al que debía dar muerte a los otros nueve para luego matarse a sí mismo… Finalmente los nueve se entregaron a la degollina y el restante examinó los cuerpos tendidos a sus pies para comprobar que ninguno había quedado con vida. Convencido de que todos estaban muertos, dio fuego al palacio real y hundió su espada en el pecho cayendo inánime a la vera de los suyos". (*La Guerra Judía*, cap. XXIII. El palacio al que se refiere Flavio Josefo había sido construido por

und bewährt werden können"[VIII] (*Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum*, 1783, en op. cit., vol. 2, pág. 419). Es interesante señalar que, en lo que al problema de la fundamentación de la moral se refiere, el cristiano Kant se acerca más a la posición rabínica que el judío Mendelssohn. En efecto, en su opúsculo sobre la religión, el filósofo de Koenigsberg sustenta la tesis de una virtud gratuita afirmando que el hombre tiene que cumplir con su deber "aunque todo termine con la vida terrestre y aunque en esta vida el mérito nunca halle la felicidad" (*La Religión en los límites de la simple Razón*, 1793). Verdad es que en el mismo texto Kant afirma igualmente que el comportamiento virtuoso requiere como postulado práctico la existencia de un Ser Supremo como fuente de la moral.

(38) "*Ich kann daher unmöglich glauben, daß ein Mensch, dem mit diesem Leben alles aus ist, nach seinen Grundsätzen, dem Wohle des Vaterlandes, oder des ganzen menschlichen Geschlechtes aufopfern könne*" (op. cit., pág. 233). No se comprende cómo, ante semejante confesión, un historiador de la filosofía tan ilustrado como Julius Guttman pudo haber afirmado que el contenido del Fedón mendelssohniano se halla "plenamente de acuerdo con la doctrina judía" (*Die Philosophie des Judentums*, III, 1). Verdad es que reconoció al mismo tiempo que Mendelssohn "no puede ser considerado como un filósofo del judaísmo" (loc. cit.), por más que sería justo admitir igualmente que en la segunda parte de su *Jerusalem* el "Platón berlinés" combate la doctrina de la religión revelada con argumentos que se inspiran en la tradición humanista del rabinismo.

(39) Véase su *Exemplar Humanae Vitae*, así como el *Exame das tradições Phariseas conferidas com a Lei escrita por Uriel jurista Hebreo.* El hecho es que, desde San Pablo hasta Soloviev, el cristianismo ha defendido la tesis de que –para emplear el lenguaje del segundo– "la santidad sin la inmortalidad sería una clamorosa injusticia y un desmesurado insulto". La implicación social de semejante tesis se transparenta en la declaración de Dostoyevski según la cual "el amor por

Herodes.)

Anota igualmente el vil cronista que en la arenga que dirigió a su compañía antes de la hecatombe, el indomable Eleazar ben Jair (Comandante de la fortaleza de Metzadá) conminóla a hacer uso del privilegio de elegir libremente entre una muerte honorable y una degradante esclavitud.

B. Sin subestimar la belleza del gesto, conviene examinar un poco sus implicaciones morales y políticas. Si, bajo ciertas condiciones, en el caso de un individuo es lícito hablar de un suicidio honorable, la expresión carece de sentido cuando el acto que designa implica una abdicación corporativa de la existencia. Ahora bien, está escrito: וחי בהם "vivirás por ellos" (Levítico, XVIII, 5. Cf. tratado *Yoma*, 85b) para significar que los preceptos deben ser métodos de vida y no argumentos en favor de la muerte (41). Por otra parte, si el principio del *pikuaj nefesh* (salvación de la vida) se aplica a un individuo, ¡con cuánta más razón es válido cuando se trata de la comunidad en su conjunto!

A. ¿Hallaría entonces menos gracia en los ojos del Hacedor la soberbia resistencia de Metzadá que la claudicación ignominiosa de Jotapata? (42) Otro poco y terminarás creyendo que nuestro patrimonio resultó enriquecido con el relato que de la primera hiciera la mano de un vendepatria a quien le faltó coraje para morir por un principio. Si bien es cierto que Yosef ben Matithiahu (43) escogió la vida, no lo es menos que al mismo tiempo eligió la traición.

la humanidad es inconcebible sin la fe en la inmortalidad del alma" (*Hermanos Karamazov*).

En la época moderna la noción espinociana de la gratuidad del bien fue propugnada con singular firmeza por Schiller en varios de sus escritos: "*Es muß eine Tugend geben*", dice en una de sus cartas filosóficas, "*die auch ohne den Glauben an Unsterblichkeit auslangt*"[IX]. De una manera análoga, en uno de sus más logrados poemas (*Resignación*) fustiga el "falso trueque con la eternidad" afirmando que la virtud debe obedecer a una necesidad inmanente, abstracción hecha de la idea del más allá; la historia es el único juez de la conducta ("*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*"[X]) y la obligación moral no puede basarse en una nota de crédito sobre los muertos. En un comentario especial, Schiller describe este poema como una reacción de protesta contra la noción de una virtud fundada en un principio teológico según el cual el hombre "firma un contrato con el Hacedor e invierte sus buenas acciones a (un determinado) interés. (Véase su *Gedankenlyrik* publicada en alemán y francés bajo el título de *Poèmes philosophiques* por la editorial Aubier, Paris, 1944).

No menos vigorosa es la defensa que de la virtud gratuita hace Víctor Hugo en uno de sus últimos poemas donde se mofa de los falsos creyentes que tratan de capitalizar sus méritos con miras hacia la eterna beatitud en el cielo, haciendo en cambio la apología de: "*Ces donnants qui n'ont pas demandé de reçu,/ Ces prêteurs qui croyaient la banqueroute sure,/ Ces désintéressés qui n'ont pas fait l'usure/ Des bonnes actions…*"[XI] (*Dieu.* Ed. Nelson, Paris). En un tono análogo, Schopenhauer ridiculiza la concepción de una inmortalidad retributiva asimilando ésta a una "propina celestial" que le sería acordada al hombre virtuoso. El símil pecuniario ha sido utilizado igualmente por Corliss Lamont en sus atinadas reflexiones sobre "los traficantes de seguros celestiales" (que) "han debido recurrir a Dios para garantizar que el paraíso preferido es una inversión segura y firme" (*The Illusion of Immortality*, New York, 1934

B. Bien está morir por un principio a condición de no arrojar a la criatura junto con el agua de la tina. Conviene recordar, por otra parte, que para alentar a los irresolutos, Eleazar ben Jair invocó el argumento de una retribución en el otro mundo, olvidando que el mandamiento "no se encuentra en el cielo" (44).

A. Severo es el dilema, pero ineludible: o salvas tu pellejo en Jotapata y terminas llamándote Flavius, o te quitas la vida en Metzadá y conservas el nombre de Eleazar. Además, en el caso de la segunda, la cuestión en juego no era solamente la esclavitud sino también la idolatría ante cuyo peligro la norma del *pikuaj nefesh* queda anulada por el precepto del *iearég veal iaavór* (dejaráse matar y no transgredirá) (45).

B. Acepto el principio, pero disiento de tu interpretación. La idolatría no se combate *in abstracto* sino en cada caso individual y concreto; menos aún puede lucharse contra ella mediante un suicidio masivo en el que, junto con la existencia, los combatientes entregan también las armas. Está escrito: "Porque ciertamente pediré cuentas (Génesis, IX, 5) de la sangre de vuestras vidas". Una cosa fue Metzadá y otra Mila 18 donde, tanto política como moralmente, la cuenta fue saldada en beneficio de los que vendieron cara su existencia en la batalla (46).

También está escrito: "Muera yo *con* los filisteos" (Jueces, XVI, 30). En sus efectos los extremos de Metzadá y de Jotapata se confunden y no deberían plantearse teóricamente como alternativas irreductibles. Además, entre la fortaleza del suicidio y

capítulo 1). Se piensa aquí en la lapidaria frase de Rilke sobre el "fraude" del escatólogo que sustrae imágenes del encanto terrestre para venderlas en el cielo (*Ueber Gott: Zwei Briefe*).

Tienen también atingencia con esta cuestión la crítica que E. von Hartman hace del principio del "egoísmo celestial" en *Das sittliche Bewusstsein*, así como lo que Max Scheler ha denominado "el ateísmo postulativo de la responsabilidad" en la *Ética* (Berlín, 1926) de Nicolas Hartmann. Una variante naturalista de la noción económica del esfuerzo moral se transparenta en el conocido apotegma de Goethe sobre la obligación que la naturaleza tiene de proporcionarnos otra forma de existencia si obramos sin tregua hasta la muerte. (*Conversaciones con Eckerman*). Cf. el argumento *moral* invocado por Kant en la *Crítica de la Razón Pura* para defender la tesis de la supervivencia: la naturaleza no puede seducirnos con falsas promesas y traicionar finalmente nuestra buena fe cuando ha investido nuestra razón con el incesante empeño de encontrar "un camino seguro". Tanto el pensamiento del poeta de Weimar como el del filósofo de Koenigsberg se inscriben en la tradición poético-filosófica del *non omnis moriar* horaciano cuya influencia puede rastrearse en obras tan dispares como las *Tusculanas* de Cicerón y el *Paraíso perdido* de Milton. En el presente siglo el economismo soteriológico ha tenido un patético representante en Unamuno quien en su *Del sentimiento trágico de la vida* se preocupa por el "gran negocio de la salvación" arguyendo que "si el alma es inmortal, el mundo es económicamente bueno". Este mercantilismo existencial halla su raíz teológica en la concepción paulina de la resurrección como una *conditio sine qua non* de la moral, concepción que encuentra su más desesperada expresión en la "apuesta" de Pascal. (Cabe señalar que la noción de un "negocio" de la inmortalidad aflora igualmente en la filosofía oriental, como lo atestigua, por ejemplo, un pasaje de Lie-Tzeu reproducido por León Wieger en *Les pères du système Taoïste*, Paris, 1950, pág.

la de la claudicación estaba la *Yeshiva de Yavne* donde, pláceme imaginarlo, bajo la tutela de Rabán (47) Yojanán ben Zacai, los cinco infantes que se salvaron de la masacre (*La Guerra Judía*, loc. cit.) estudiaron años después "el significado de los testimonios, los estatutos y los derechos" (Deuteronomio, VI, 20). Pregunto: si Rabán Yojanán no le hubiese solicitado Yavne a Vespasiano (48), ¿habría podido la brigada de Uzi Narkiss reconquistar dos milenios más tarde la ciudad de Jerusalem? (49). Ya nos lo había advertido Saadia Gaón: (*Sefer ha-Emunót ve-ha-Deót*, 3; 7)

כי אומתנו איננה אומה כי אם בתורתה

(Porque nuestra nación lo es solamente en virtud de su doctrina.)

A. Sí, pero se nos había prevenido igualmente que si Jerusalem había perecido por el fuego, también por el fuego sería reconstruida: (*Amidá* de la tarde del 9 de Av, día en que el Templo fue destruido)

באש הצתה ובאש אתה עתיד לבנותה

Kol Hamon

(Equivalente hebreo de *vox populi;* de *kol,* voz, y *hamón*, multidud)

En la pedregosa ruta del humanismo perfílase con toda nitidez la huella dejada por el pie herido de Jacob. En efecto, desde el soberbio torneo de Peni-El, Israel ha resistido la tendencia de Jehovah de inmiscuirse en los asuntos de "los que habitan casas

77).

(40) Este diálogo fue compuesto a orillas del Mar Muerto después de contemplar la histórica montaña que le sirve de tema. El *pikuaj nefesh* (salvación de la vida) es una norma talmúdica en virtud de la cual, cuando se halla en peligro la existencia de un ser humano, queda en suspenso la aplicación de la mayoría de los preceptos de la Ley. En relación con el mandamiento relativo al reposo hebdomadario, dicha norma está contenida en la formula: "La salvación de la vida abroga el Sábado".

פיקוח נפש דוחה את השבת

De acuerdo a Rabí Yojanán también queda abrogado por el interés comunitario: (tratado *Shabbat*, 150 a)

מפקחין פיקוח נפש ופיקוח רבים

(41) Interpretación talmúdica y midráshica. Véase: *Midrash Tanjuma*, (*Maasé,* 81a); también Maimónides, *Mishné Tora* (*Sefer Hamadá*).

(42) Fortaleza tibiamente defendida por Josefo antes de que la rindiera para transformarse en consejero de Roma. De acuerdo con la crónica eclesiástica de Eusebio, los servicios de Josefo le valieron la erección de una estatua conmemorativa en la capital del Imperio.

(43) Nombre hebreo de Josefo, quien adoptó el nombre de *Flavius* en homenaje a los emperadores flavianos.

(44) *Lo bashamaim hu* (Deuteronomio, XXX, 12). Esta noción antropocéntrica de la moral se transparenta igualmente en diversos pasajes talmúdicos donde se dice que la Ley "no fue dada a los ángeles ministrantes" (Véase, p. e., los tratados *Berajot*, 25b; *Yoma*, 30a; y *Kidushin*, 54a).

(45) *Pikuaj nefesh* pierde su vigencia cuando su aplicación implica una violación de las prohibiciones bíblicas relativas a la idolatría, el adulterio y el asesinato (*avodá zará, gilui arayot* y *shefikhut damim*) (*Shabbat* 1282b; y *Yoma* 82a). Sin embargo, algunos doctores de la ley han sustentado la opinión de que en determinadas circunstancias la

de barro". Ya en la época mosaica, a raíz del fracaso de las primeras tablas, la propia divinidad se ve obligada a reconocer que sus fueros "harálos el hombre" (50), en tanto que en el reino de Josías se proclama el principio de que la Ley "no está en el cielo" sino en la boca y el corazón del pueblo (Deuteronomio, XXX, 11-14). Siglos más tarde el salmista reafirma esta visión geohumanista de la existencia: "Y ha dado la tierra a los hijos del hombre" (Salmos, CXV, 16). Y siglos más tarde todavía los doctores de la primera diáspora forjan con ella una teoría inmanentista de la ética y el derecho cuyo contenido democrático es tan patente como anacrónico. Quizás una de sus más acabadas expresiones se encuentre en la celebrada *halajá* (51) de Rabí Eliezer que puede resumirse de la siguiente manera: dos posiciones jurídicas inconciliables se afrontan en la academia. Para salir del atolladero Rabí Eliezer ben Hyrcanos, jefe del grupo minoritario, invoca la intervención sobrenatural; si su tesis es verdadera, que se seque el algarrobo que crece en el patio de la academia y que invierta su curso el canal que fluye a su vera; ante la realización de este doble milagro, Rabí Yoshúa ben Hanania, sin inmutarse, declara que un asunto relativo a la conducta humana no puede aducirse como prueba del comportamiento de un leño o de una corriente de agua; en tal caso, dice Rabí Eliezer, que venga la prueba directamente del cielo por conducto de un *bat kol* (eco celestial); *ipso facto* se oye una voz que pregunta: "¿Por qué os oponéis a Rabí Eliezer que siempre tiene razón?"; a lo cual Rabi Yoshúa imperturbablemente responde: "No

adoración coercitiva del ídolo es preferible al aniquilamiento. En el tratado *Avodá Zará* (cap. II) Rabí Ismael llega hasta el extremo de justificar la idolatría forzada mediante una interpretación paradójica del versículo bíblico relativo a la obligación de *vivir* (y no de morir) con el precepto (Levítico, XVIII, 5). Sin embargo, otros doctores han sostenido que en el caso de la idolatría la norma es tan categórica que hay que dejarse matar "aunque se trate solamente de cambiar el cordón de un zapato"

(אפילו לשנויי ערקתא דמסאנא).

De acuerdo con la tradición ético-religiosa del hebraísmo, el suicidio es equiparable al asesinato siempre y cuando no haya sido motivado por una pérdida momentánea del juicio. Que yo sepa, el único pasaje en la literatura rabínica que tiende a justificar la eutanasia se encuentra en el Génesis Rabá, 34, donde se excluye expresamente al rey Saúl de la condenación correspondiente al pecado de suicidio (1 Samuel, XXXI, 4). Este pasaje ha sido interpretado en el sentido de que, de no haberse privado el rey de la vida, los filisteos lo habrían torturado hasta la muerte infligiendo así un deshonor a su pueblo.

(46) *Si blanquen di shotns fun várshever geto/ …Vos oben in schlajt dos guéver nit farlóirn/ …Un soln di shotens tzum lebn unds firn/ Un soln di kedushim unds lernen tzu shtarbn*[XII] (Itzik Fefer, en su poema *Di Shotns fun várshever Geto).* Véase la antología *Oisgueklibene Schriftn*, Ateneo Literario del IWO, Buenos Aires, 1962. Esta magistral composición puede compararse con *La Ciudad de la Matanza* de Bialik, aunque posea un sentido polémico que en los tiempos del pogrom de Kishinev no podía tener el poema del gran poeta del reconocimiento nacional hebreo. En relación con el tema del presente diálogo, cabe señalar que en el poema de Fefer "el muchacho de la bandera" emplea las *dos* últimas balas que le quedan para matar a *dos* nazis, en vez de reservarse la segunda para su propia destrucción. Obsérvese, por otra parte, que el acto final del muchacho no es el

nos importa una voz del cielo" (tratado *Bava Metzia*, 59 b. Cf. tratado Moed Katán. Talmud de Jerusalem, III, I, Guemará), citando al mismo tiempo un versículo bíblico: "(La Ley) no está en el cielo para que digas: ¿quién subirá para traérnosla?" (Deuteronomio, XXX, 12). "¿Qué quiso decir con ello?", pregunta Rabí Yoshúa. Quiso decir que "no prestemos oídos al *bat kol* porque ya en la montaña del Sinaí se declaró que había que inclinarse ante la mayoría" (interpretación homilética del segundo versículo del capítulo vigésimo tercero del Éxodo).

Análoga filosofía hállase involucrada en una máxima talmúdica según la cual tan grande es el pueblo que para bendecirlo los sacerdotes pueden dar la espalda a la Omnipresencia: "Siempre respetaréis a la comunidad puesto que, al recitar su bendición, los sacerdotes dan sus caras al pueblo y sus espaldas a la *Shejiná* (52).

Adam Kadmón (53)

Si algún día me propusiera yo escribir una historia de la filosofía comenzaría con un análisis de la mixtificación que sufrió el Hacedor en el sexto día de la creación y de la autocrítica a que se sometió durante el primer sábado cósmico. El análisis mostraría cómo Elohim mismo se encontró en un callejón sin salida, cuando, sucumbiendo al hegelianismo, pretendió explicar el origen del hombre partiendo de la teoría del espíritu puro. Mostraría igualmente cómo se liberó de su fetichismo leyendo la *Dialektik der Natur*… En

de un suicidio sino el de una transfiguración victoriosa. En efecto, después de ultimar al segundo de sus enemigos, se envuelve en su bandera y se arroja desde el muro…, pero en vez de estrellarse contra el suelo, sus brazos se transforman en alas y su caída termina en un vuelo sublime cuya energía –sugiere Fefer– proviene de la "fuerza de los patriarcas". Y esta silenciosa terquedad del muchacho –agrega el poeta– la comprenden las sombras del gueto; "¡Esto lo saben los simples héroes humanos/ Que portan la gran liberación sobre (la punta de) sus lanzas!" En otro verso preñado de trágica sorna el poeta se pregunta: "¿De dónde vendrá la ayuda para el gueto? /¿del Oriente? ¿del Occidente?... "

(47) Lit. "nuestro maestro"; título de honor que se confiere en la Mishná a la mayoría de los presidentes del Sanhedrín con posterioridad al periodo de Hilel. El título de *Rabí* (maestro) se empleaba para designar a los doctores de la ley que habían recibido la ordenación rabínica en Eretz Israel. Los que ejercían en Babilonia respondían al apelativo *Rab* (maestro también en hebreo-arameo).

(48) תנו לי יבנה וחכמיה

(tratado *Gittin*: "Dame Yavne y sus sabios") Cf. *Avot de Rabí Natán*, IV, 11b-12a. Rabán Yojanán ha sido llamado el fundador de la patria portátil.

(49) En su patriotismo suicida los celotes, a cuya secta pertenecían los defensores de Metzadá, habrían intentado incendiar la capital a fin de impedir su ocupación por los romanos: "Y cuando el emperador Vespasiano vino para destruir Jerusalem, los celotes trataron de quemar a fuego esa hermosura" (*Avot de Rabí Natán*, VI, en la edición de Schechter; uno de los textos extracanónicos agregados al Talmud en el que se elaboran las máximas del tratado *Pirké Avót*). No deja de ser significativo que en toda la literatura talmúdica (con posterioridad a la caída de la fortaleza) no se mencione el nombre de Metzadá. Esto no es óbice para que uno pueda identificarse con el estremecedor homenaje que el 7 de julio de 1969 los representantes militares y

efecto, en el primer capítulo del Génesis crea al hombre "a su imagen y semejanza" para apercibirse en el segundo de que su engendro metafísico no puede labrar la tierra (II, 5); y dando marcha atrás, vuelve a crearlo, pero esta vez "con polvo de la tierra" (II, 7), para insuflarle luego en la nariz un soplo de vida. (Obsérvese de paso que su probidad artesanal fue tan grande que no vaciló en violar la ley del reposo hebdomadario para corregir su error). Parece lícito suponer que los filósofos idealistas descienden en línea directa de ese *Adam Kadmón* abortado del primer capítulo, pues no existe menor indicio en la sagrada crónica de que su inventor lo hubiese aniquilado al percatarse de su positiva inutilidad.

Tabla y Fetiche

1. Mientras que, envuelto en una nube, Moisés estudia el decálogo en la Academia de las Alturas (54), Aarón tiene que enfrentarse con el muy terrenal problema de mantener la cohesión del *ereb rav* –el "vulgo promiscuo e innumerable" como traduce la Vulgata (Éxodo, XII, 38)– al pie de la montaña sagrada. ¿Cómo invocar para lograrlo una tabla que no ha sido cincelada todavía? Con supremo realismo, forja la imagen del único ídolo que en esa trágica coyuntura es susceptible de evitar la anarquía (55). Así parece comprenderlo también el Hacedor, puesto que, en vez de raerlo a Aaron de la faz de la tierra, ordena su consagración como sumo sacerdote.

2. No debiera ser motivo de asombro si de vez en

religiosos de Israel rindieron a los despojos mortales de algunos de los defensores de Metzadá en ocasión de su entierro oficial en la cima de la trágica montaña. Tampoco es óbice para rechazar el juicio de Renan de que esos luchadores combatieron por la teocracia y la intolerancia. (*L'Église chrétienne*, 15a, ed. 1925, pág. 212) y para aceptar en cambio la opinión de Klausner según la cual, pese a todo, los celotes "fueron los mejores patriotas que Israel conociera entre la revuelta de los macabeos y la derrota de Bar Kojba" (*Jesús de Nazaret*, Beacon Press, Boston, ed. de 1964, pág. 204). Cabe señalar al mismo tiempo que hasta el propio Josefo, cuyo tratamiento de los celotes es, en general, peyorativo, no puede hacer menos que reconocer su heroísmo, grandeza de alma y devoción por la causa nacional (*Antigüedades Judías*, XVIII). Conviene indicar por otra parte que –no obstante la tibieza que el sector moderado del fariseísmo mostró por el activismo romántico de los celotes– desde el punto de vista del interés nacional el veredicto de la historia probablemente se halle simbólicamente resumido en un pasaje del *Midrash Kohelet Rabá* donde se dice que en el futuro se asignará a Yehuda de Gamalá (uno de los jefes de dicho movimiento) "una compañía de sus propios justos, sentándola a su lado en el seno de una gran congregación" (citado por Klausner, loc. cit.) Según Klausner, el principio de la *Torá lishmá* habría servido para justificar el "quietismo" político del sector moderado del fariseísmo en su oposición al activismo nacionalista de los celotes (*Jesús de Nazaret*, Beacon Press, Boston, 1964, pág. 168). Sin negar que semejante coyuntura pueda haberse dado en el caso de algunos elementos oportunistas de la secta, en general ese "quietismo" obedeció a un realismo político que ha sido vindicado por la historia. Huelga decir que toda tentativa de encerrarse detrás de la "valla de la ley" para predicar los ideales abstractos de la ética en detrimento de los imperativos concretos de la realidad social o política es condenable. Este no ha sido, empero, el origen de la noción de *Torá lishmá* (véase el ensayo que lleva este título en este libro). En el presente

cuando aparece un brote pagano en el cuerpo de Israel. En efecto, desde que nuestro profeta máximo obligara a la generación del desierto a ingerir el áureo polvo del becerro (en vez de forzarlo a tragar los añicos de las primeras tablas) llevamos la esencia del ídolo en nuestra sangre. El único antídoto válido consiste en leer cada día el decálogo.

3. Mientras que Moshé ben Amram emplea sus cuarenta noches para aprender los fundamentos de la Ley, Yeshúa bar Yosef utiliza las suyas para pleitear con el diablo (Éxodo, XXXIV, y Lucas, IV). Acaso el mundo hubiese resultado menos odioso si el segundo hubiese estudiado con más diligencia los caracteres de la tabla y si, a la inversa, el primero hubiese observado con mayor cautela los movimientos de la sierpe.

4. No se requiere magia alguna para tornar el báculo sagrado en serpiente: basta con arrojarlo a los pies del Faraón (Éxodo, IV, 3). El secreto consiste en saber recoger la víbora del suelo para transformarla en vara de Elohim (*ibid.*, IV, 4).

5. Está escrito: "Tocar un ídolo es como entrar en contacto con un reptil" (Talmud de Babilonia, tratado *Shabbat*). ¿Cómo designar entonces el acto en virtud del cual el reptil mismo es elevado a la categoría de ídolo? Esta pregunta adquiere importancia cuando se recuerda que hasta la época del rey Ezequías, junto con el arca del testimonio se preservó en el tabernáculo la serpiente de metal que Moisés había fabricado en el desierto: "(Y Ezequías)… hizo pedazos la serpiente de bronce que había hecho

diálogo, B. se lo ha querido sugerir que el respeto por el símbolo de Metzadá no implica necesariamente una apología del acto suicida que el mismo representa. De lo contrario, se correría el riesgo de confundir el significado de dicho acto con el que se halla asociado con el llamado "Mito de Langemarck". (Como es sabido, este último se refiere al día del mismo nombre -noviembre 10- en que los estudiantes nacionalistas de Alemania conmemoraban la carga suicida en que un regimiento de jóvenes voluntarios pereció en las cercanías de Langenmarck, al norte de Ypres, durante la Primera Guerra Mundial). De todos modos, la siguiente afirmación de Nahum Goldman con respecto a los macabeos se aplica con mayor razón aún a los celotes de Metzadá: "… si hoy existe un pueblo judío y también un Estado judío, fueron los profetas y Rabí Iojanán ben Zacai, así como los otros grandes representantes éticos y espirituales del pueblo judío, quienes contribuyeron a ella más decisivamente aún que los macabeos y Bar Kojba" (de un discurso pronunciado en Basilea durante el acto conmemorativo del 75 aniversario del Primer Congreso Sionista).

(50) אשר יעשה את האדם

Levítico, XVII, 5. En una hermosa parábola midráshica, ante la protesta y el desconcierto de los ángeles, el Hacedor arroja el sello de la verdad sobre la tierra diciendo: "La verdad brotará de la tierra",

(אמת מארץ תצמח)

(*Bereshit Rabá,* VIII).

(51) Regla o norma (del verbo *halaj*, caminar); derecho consuetudinario de los judíos de Eretz Israel y la diáspora babilónica codificado en la Mishná o primera parte del Talmud. Por lo general el término se emplea para designar una decisión jurídica rabínica derivada de la Escritura o complementaria de la misma.

(52) Tratado *Sota*, VII

פניהם כלפי העם ואחריהם כלפי שכינה

(Cabe explicar a este respecto que los

Moisés, porque hasta entonces le quemaban perfume los hijos de Israel; y llamóle por nombre Nehushtán" (Reyes II, XVIII, 4).

Acaso al colocar el ofídico símbolo sobre la bandera del campamento (Números, XXI, 9) el profeta del Sinaí ofreció al pueblo de dura cerviz un profundo *mashal* (56) político, a saber, que para poder vivir en el desierto no basta la tabla sino que se necesita también el fetiche. Con otras palabras, que hay que dar a Nehushtán lo que es de Nehushtán. Desgraciadamente se requiere la sabiduría de un Moisés (o de un Lincoln o un Lenin) para impedir que la serpiente (según la piel histórica que lleve) se enrosque en la tabla.

6. Cuenta el Midrash que para producir las primeras tablas, el Hacedor empleó un zafiro del cielo, mientras que para fabricar las segundas tablas Moisés se contentó con el humilde granito de la tierra. Aunque no lo sugiera la leyenda, es lícito suponer que la piedra celeste provenía del embaldosado sobre el cual, a juzgar por la Escritura, reposan las extremidades inferiores del Eterno (Éxodo, XXIV, 10). Lo que sí dice es que se arrugaba como un lienzo y que carecía de peso. El que pueda entender que entienda.

7. Cuenta también la leyenda (y si no lo habré soñado) que Moisés regaló los fragmentos de las primeras tablas a los ángeles a fin de que pudiesen jugar con ellos en sus momentos de ocio (57). Moraleja: habiendo sido esculpidas por el dedo divino (Éxodo, XXI, 12), la trascendental escritura había resultado

portadores del Arca tenían que avanzar a reculones a fin de ofrecer la cara a la divinidad). En la literatura rabínica el principio del *kidush ha-uma* (santificación del pueblo) viene aparejado con el principio del *kidush ha-Shem* (santificación del Nombre).

(53) Hombre Primigenio; expresión utilizada con cierta frecuencia en la literatura cabalística.

(54) Eufemismo talmúdico para referirse a la muerte y el estudio perenne de la Ley (cf. el tratado *Pesajim*, IV). Según parece, el Hacedor mismo dicta una cátedra en ese instituto como si fuera presidente de una yeshivá… (tratado *Bava Metzia*).

(55) "*Aron selbst wird fortgezogen*
Von des Tanzes Wahnsinnwogen,
Und er selbst, der Glaubenswächter,
Tanzt im Hohenpriesterrock
Wie ein Bock –
Paukenschläge und Gelächter!"XIII
(Heine, *Das Goldene Kalb* (*Romanzero*, I, 1851).

(56) Alegoría, parábola, ejemplo; término empleado con frecuencia en la literatura homilética.

(57) En rigor de verdad, según la tradición hagádica junto con las segundas tablas de la ley, el Arca contenía los añicos de las primeras (tratado *Bava Batra*, Ib). Efectivamente, como nos lo recuerda Coleridge, el camino de Xanadu está bordeado no solamente de monumentos sino también de ruinas y cascotes (*Kubla Khan*).

ininteligible para los entes de carne y hueso. De todos modos, no deja de ser significativo que para grabar las segundas tablas, el Hacedor haya tenido que recurrir a la mano del hombre. Como está escrito: "Escribe tú estas palabras" (*Ibídem*, XXXIV, 27).

Cirio y Lanza (58)

Alzarse en armas para defender al principio y verse luego obligado a violarlo para proteger el alzamiento. ¿Cómo superar este dilema? En otras palabras, ¿cómo utilizar la fuerza en defensa de la valía sin destruir *ipso facto* a la segunda? A primera vista esto resulta imposible y así parecen haberlo pensado los servidores del templo cuando, a costa de sus vidas, impávidamente siguieron celebrando la ceremonia en curso durante el asalto de Pompeyo: "Y aunque vieron que el enemigo se aproximaba espada en mano, continuaron silenciosamente con sus ritos sagrados y fueron masacrados mientras vertían libaciones y ofrecían incienso, anteponiendo así el servicio a su propia conservación". (59)

Así lo pensaban también los guerrilleros macabeos cuando en la primera etapa de su rebelión contra el opresor se dejaron masacrar en sus cuevas de montaña por negarse a portar armas en el día sábado (Flavio Josefo, *Antigüedades Judías*, XII, 6, 2).

No está probado, sin embargo, que este sacrificio haya encontrado gracia en los ojos del Hacedor. Tampoco está demostrado que el Dios de las Huestes haya dado su acuerdo a la fórmula talmúdica según la

(58) Dedicado a los principistas de la democracia que mantienen que la libertad debe extenderse también a los que quieren destruirla. Huelga decir que no se trata aquí de la democracia formal que nutre a su propia serpiente.

(59) Flavio Josefo, *La Guerra Judía*, cap. 1. Sobre este tema compuso una hermosa *kina* (elegía) el poeta litúrgico judeo-italiano Shelomo Girondi (segunda mitad del siglo XIII): "Y ellos permanecieron en sus velas, no abandonaron sus puestos/ hasta que fue derramada su sangre como agua de exterminio" (S. Bauer, *Die Trauergesänge für Tischa Beav*, pág. 210).

cual "aunque una serpiente se enrosque en su tobillo está vedado (al varón justo) interrumpir su plegaria" (Talmud de Babilonia, tratado *Berajot*, Mishná, 5, 1). En realidad, se trata aquí de un falso dilema puesto que nada hay en esta fórmula que le impida a Matatías utilizar el otro pie para aplastar a la serpiente mientras continúa con su ejercicio espiritual. Así lo comprendió efectivamente el héroe de Modi'in cuando dijo que "…si no combatimos en el día Sábado por nuestra vida y nuestra ley, en breve nos raerán de la faz de la tierra" (Macabeos, I, 2. Cf., Josefo, *Antigüedades Judías,* XII, 6; asimismo el tratado *Yoma*, VIII, 6). Así lo comprendió también Yojanán de Gischalá cuando con los vasos de oro del templo forjó espadas para defender al templo (Macabeos, I, cap. 19). La necesidad de este sabio maridaje entre la ética y la política hállase bellamente simbolizada en un pasaje del *Pesikta Rabatí* (80, 2) según el cual cuando los hijos del jefe macabeo penetraron en el santuario después de la victoria, "hallaron ocho lanzas de hierro y las fijaron y encendieron en ellas las velas".

Leviatán

Marción- Si el dios del Viejo Testamento fuese un dios del bien, ¿habría inventado al cocodrilo? (sic).

El Cristiano- En su infinita misericordia nuestro Padre celestial consintió en crear al saurio a fin de que San Ignacio de Antioquía pudiese inmolarse imaginariamente en sus entrañas (60).

El Judío- En su infinita providencia nuestro Padre

(60) Para los efectos del diálogo se ha incurrido en una pequeña licencia pues, como es sabido, San Ignacio soñaba con ser triturado por un león en un circo romano.

terrenal trajo al reptil al mundo a fin de que Adán dispusiera de la materia prima necesaria para fabricar una cartera de fiesta para Eva.

Job y David

A- Se ha hablado mucho del sufrimiento gratuito. ¿Por qué no hablar también un poco de la dicha inmerecida? No está probado, en efecto, que la felicidad sea un derecho.

B- Acaso no sea un derecho, pero ¿quién te dice que no podría ser una obligación moral? Junto con el patriarca vejado que protesta contra la injusticia desde un estercolero está el guerrero triunfante que brinca gozosamente frente al Arca del Testimonio.

A- ¿Danzó mucho el segundo cuando le anunciaron la muerte de su hijo Absalón?

B- Está escrito: "Todo lo que se quiere debajo del sol tiene su tiempo… Tiempo de endechar y tiempo de bailar" (Eclesiastés, cap. III). También está escrito: "Así ha dicho el Dios de las Huestes: Aún han de morar ancianos y ancianas en las plazas de Jerusalem… Y las calles de la ciudad llenaránse de niños y niñas que jugarán en ellas". (Zacarías, VIII, 4-4).

Salmo y Gloria

Como Angelus Silesius y Rilke lo harán después de él, he aquí en suma el desesperado cálculo que el salmista

somete a la consideración del Hacedor: no te conviene que yo me muera porque de mi canto depende tu gloria: "¿Qué provecho hay en mi muerte, cuando yo descienda al hoyo? ¿Te alabará el polvo? ¿Anunciará tu verdad?". (61)

Más desafiante aún es el mercantil argumento en boca del rey Ezequías después de haberle perdonado el Hacedor la vida: "Porque el sepulcro no te celebrará, ni te alabará la muerte, ni los que descienden al hoyo esperarán tu verdad; el que vive, el que vive, éste te confesará. Como yo hoy". (62)

Empero, Jehováh es un dios realista y no se deja embaucar por el sofisma del *esse percipi* (alusión a la conocida fórmula de Berkeley según la cual ser equivale a ser percibido). Sabe, por otra parte, que no le faltarán otros clientes de carne y hueso para seguir brincando en torno de su tabernáculo (Samuel II, cap. VI).

Las Tres Madres

(Una fantasía romana)

(Este bosquejo ha sido elaborado en una fantasía incorporada en otro libro del autor: *Los pestíferos gerifaltes*, cap. 1).

I.

En la plenitud de la noche se oye cerca del Arco de Tito el cántico plañidero de Madre Raquel que busca entre las ruinas del Foro los restos de su bienamado

(61) מה בצע בדמי ברדתי אל שחת היודך

עפר היגיד אמתך

(Salmos, XX, 9). Este tema aparece obsesivamente en las evocaciones líricas del salmista, sobre todo en los capítulos VI, LXXXVIII y CXV. En el segundo de ellos el poeta interpela a la divinidad en tres estupendos versículos antropocéntricos sobre la justicia, el olvido y la muerte. El mismo motivo aflora en el poema de Ben Sira, *Los muertos no alaban a Dios* (XIV, 25), así como en el *Libro de Baruch* (II, 7).

Cf. Angelus Silesius: " *Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,Werd' ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben*"[XIV] (*Der Cherubinische Wandersmann*, lib. I). Cf. Rilke: "*Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe*?"[XV].

(62) כי לא שאול תודך מות יהללך לא

ישברו יורדי בור אל אמתך חי חי הוא יודך

כמוני היום

(*Isaías* XXXVIII, 18-19). Cf. el *Midrash Devarim Rabá*, cap. XXXIV, donde en un debate con Dios sobre su preanunciada muerte Moisés exclama: "¡No quiero morir, quiero vivir y relatar tus portentos!" (Esta frase figura también en una historia del *Midrash Tanjuma*).

hijo Simeón bar Goiras, descuartizado por la Loba por haber osado defender el santuario.

II.

Agazapada al pie del monumento la Bestia afila la garra. Al enfrentarse con la sombra ambulante, lanza un aullido y se apresta para dar el brinco. En el mismo instante se enciende la Menorá (63) del ignominioso bajorrelieve iluminando la figura de la *mater dolorossisima* del pueblo judío.

(63) Candelabro de siete brazos. Referencia a uno de los bajorrelieves del Arco de Tito en el que varios soldados romanos portan sobre sus hombros la *Menorá* secuestrada durante el saqueo del Templo. De acuerdo con la leyenda, el candelabro fue secuestrado, a su vez, por Genserico y transportado a Cartago donde habría sido fundido o enterrado sin dejar rastro.

III.

Amedrentada, pero con el colmillo intacto, la Loba retrocede y se esconde detrás del altar de una iglesia vecina.

La Muerte Risueña

והיית אך שמח

(Deuteronomio, XVI, 15) (Estarás ciertamente alegre)

Filosóficamente, acaso el argumento más poderoso que pueda invocarse para demostrar que el autor del Koheleth se inspiró en una fuente externa al judaísmo es que en el libro se antepone el llanto a la risa. Así, tras afirmar que hay "tiempo para llorar y tiempo para reír" (III, 4), el Predicador declara que "mejor es ir a la casa del luto que a la casa del convite" y que "mejor es el enojo que la risa" (VII, 2-3). (En esto, dicho sea de paso, la actitud del Nazareno es menos judía todavía puesto que, si bien lloró en dos oportunidades diferentes (64), no existe ningún indicio en el

(64) "*Et ut appropinquavit visa urbe flevit super ea*" (*Evangelio según Lucas*, XIX, 41). La segunda vez que lloró fue cuando le anunciaron la muerte de Lázaro.

Evangelio de que hubiese reído una sola vez en el transcurso de su vida) (65). No por nada en el Sínodo de Yavne los doctores de la ley debatieron largamente antes de convenir en que el Eclesiastés figurara entre los libros del Canon; y aún hoy día hay quienes toman esta decisión *cum grano guemará*, por así decirlo… Está escrito, en efecto: cuando el 9 de Av (66) coincide con el día de reposo sabático hay que postergar su conmemoración porque el regocijo de la creación tiene precedencia sobre la pesadumbre del aniquilamiento (67). Fiel a esta visión optimista de la existencia, los rabinos dictaminaron que una procesión funeraria debe cederle el paso a una comitiva nupcial

מעבירין את המת מלפני הכלה

(*Ketubot*, II, fol. 16 b). Observaron igualmente que no obstante que su personaje había vivido en tiempos de Moisés, en el orden hagiográfico el Libro de Job ocupa el tercer lugar, después de los de Ruth y los Salmos, "porque no es propio comenzar con un acta de infortunio" (tratado *Bava Batra*, fol. 14 b)

פורענותא לא מתחלינן

Esta categorización del júbilo halla su máxima expresión en una fórmula incorporada en el tratado *Ketubot* (13, fol. 103) según la cual es de buen augurio morirse riendo.

מת מתוך שחוק סימן יפה

Huelga decir que no se trata aquí de "la risa del necio" condenada en el Kohelet ni de la "*laetitia insolens*"

(65) Tanto en la iconografía como en la plástica cristiana el Jesús alegre brilla por su ausencia. Entre las contadas excepciones podrían mencionarse la pequeña escultura en terracota conocida bajo el nombre de la *Virgen y el Niño Risueño* de Antonio Rosellino (1427-1479), atribuida también a Leonardo da Vinci y el cuadro intitulado *La Adoración de los Magos* de Cesare da Cesto (1477-1523) donde el Cristo niño aparece sonriendo.

(66) Día de luto conmemorativo de la destrucción del Templo. La noción positiva de la alegría hállase ilustrada por un pasaje homilético relativo al cuarto versículo del segundo salmo ("El que mora en los cielos se reirá; el Señor se burlará de ellos"). En el *Midrash Tanjuma* (ed. Buber, 28) el Hacedor declara: "Estoy sentado y me río de mis criaturas", fórmula que un rabino de Babilonia corrige diciendo: "Dios se ríe *con*, no *de* sus criaturas" (B. AZ, 3a).

(67) Por la misma razón, según el Talmud de Jerusalem (tratado *Moed Katán*, cap. III, 5, Guemará), a la entrada del Sábado hay que tratar de olvidar la pena y disimular el desgarrón que se lleva en la vestimenta como señal de luto.

fustigada en la oda horaciana; y menos aún de la hilaridad perversa que halla su origen en un sentimiento de *Schadenfreude* (esa "alegría terrible" de Aquiles que, al decir de Nietzsche, se nutría de la destrucción y la crueldad), sino de la risa del optimismo trágico que consagra los valores de la vida colectiva y la práctica social pese a los horrores de la historia que acompañan a su generación (68). Tanto es así que la citada fórmula viene aparejada con otra que reza así: "Morir con la cara hacia la pared es una mala señal, morir con la cara hacia el pueblo es una buena señal". (69)

פניו כלפי העם סימן יפה לו, כלפי הכותל סימן רע לו

Desde otro ángulo, y con referencia a sendos pasajes en los tratados *Shabbat* y *Pesajim*, Maimónides afirma que el espíritu de profecía no desciende sobre el hombre que está embargado por la melancolía o entregado al ocio:

שאין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה

(*Mishné Torá, Sefer Hamadá, Iesodé ha-Torá,* cap. VI. Cf. *Guía de los Perplejos*, parte II) (70). Esta máxima ofrece un obvio parentesco con un aforismo incorporado en el tratado *Pesajim* (117 a), así como en el *Midrash Tehilim* (XXIV, 3), según el cual la *Shejiná* no reposa en los lugares donde prevalece la tristeza sino donde reina la alegría. Acaso se halle vinculado también con un apotegma incluido en el tratado *Berajot* de acuerdo con el cual no es lícito orar en medio de la aflicción o el tedio sino "en la alegría del precepto" (71). En esta

(68) Frente a la carcajada nihilista álzase desde el fondo de la incógnita tumba la risa arrostrativa del humanismo bélico de Itzik Fefer: "*Troier? Past nisht undzer ponim!... Zolen veinen sonim/ Lomir lajn, maine fraind… Der gelejter helft in shlajt*" (¿Tristeza? Esto no cuadra a nuestro semblante… Que lloren los enemigos. ¡Riamos amigos míos! … ¡La risa ayuda en la batalla!). Véase la antología intitulada *Oisgeklibene Schriften* (David Hoishtein, Izi Jarik, Itzik Fefer, Ateneo Literario del IWO, Buenos Aires, 1962, página 225). Se piensa aquí en la risa de los guerreros murientes de Egina.

(69) ¡Cuán lejos nos hallamos aquí del "*on mourra seul*"[XVI] de Pascal (*Pensées*) o del "*acte à un seul personnage*"[XVII] de Montaigne! (*Essais*, lib. III, cap. IX).

(70) De ahí que –agrega Maimónides– los videntes anunciaron sus profecías al son de instrumentos musicales.

(71) Según el Talmud, "la *Shejiná* no reposa sobre un hombre sumido en la melancolía sino sobre un hombre embargado por la alegría del precepto" (tratado *Shabbat*, 30 b). Cabe contraponer esta actitud con la de un Kempis, por ejemplo, para quien la alegría era incompatible con "la gloria del tiempo" (*Imitación*, lib. II, cap. 6) y cuyo lema de vida era el de la tristeza mortal del alma (Mateo, XXVI, 38). "Se le prohíbe al penitente abrigar todo pensamiento susceptible de producir un estado de alegría y se le aconseja abstenerse de la risa o de cualquier acto que pudiera motivarla". Ya se adivina el comentario que este ejercicio le habría merecido al Arcipreste de Hita: "Ca la mucha tristeza mucho pecado pon"…

noción de una "simjá shel mitzvá" hállase involucrado el concepto recíproco de una obligatoriedad de la alegría que en algunos textos rabínicos adopta la forma de una norma ética, como sucede también en el caso de algunos salmos davídicos donde se concibe el regocijo como un imperativo existencial (72).

Este concepto aflora igualmente en los escritos de Filón de Alejandría, Yehudá ha-Leví y Spinoza. Con referencia al origen del nombre del patriarca Isaac ("Entonces dijo Sara: Dios me ha hecho reír", Génesis, XXI. 5), Filón observa que "…la alegría es en realidad la mayor y la más noble de las emociones" (*Sobre premios y castigos*). A su vez, Spinoza define la alegría como una transición de una perfección menor a una mayor (73). En cuanto a Yehudá ha-Leví, a la par que hace la apología de la "alegría del precepto", sostiene que el júbilo sabático encierra mejor virtuosidad que la compunción del día de ayuno. Aclara al mismo tiempo que no se trata de un júbilo "brutal" de tipo dionisíaco sino de una alegría "humana" en virtud de la cual la muerte misma puede llegar a ser una deleitosa experiencia (*Cuzari*, Discurso II, 50 y Discurso III, 17 y 66). Esta concepción moral de la alegría se acusa también en la literatura jasídica donde la tristeza es considerada como "la peor condición humana" y "el atributo de un egotismo incurable" (74).

La idea de una alegría tanatosófica se halla simbolizada en la siguiente historia jasídica: en una noche de Simjath Torah (día en que se celebra la terminación de la lectura del libro de la Ley; la palabra

(72) Véase especialmente los salmos XCVII, XCVIIII, C, CVII, CXLIX, así como Samuel II (VI, 5 y VII, 14) y Crónicas I (XV, 28). Cf. *Meguilá,* 7b; "Dijo Rava: Cada persona está obligada a alegrarse tanto en *Purim*, hasta que no sepa distinguir entre "Maldito Aman" y "Bendito Mordejai"…

Cf. Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2ª, ed. Corregida, 1929, pág. 659 y ss. "*Die Freude am Feste war eine religiöse Pflicht, und so wurde sie zu einer unverbrüchlichen Lebenskraft im jüdischen Bewußtsein… Der Jude könnte niemals ein Mann der trauer bleiben*"[XVIII]. Notoria es la diferencia existente entre esta concepción del júbilo y la definición exclusivista que Peguy ha dado de la "alegría católica" como un sentimiento ritual incomunicable y gratuito: "*Une joie rituelle propre, non interchangeable, inconnue de quiconque n'est pas catholique, une joie de rite et de communauté, une joie de paroisse. Et qu'un non-catholique ne peut même penser. Une joie rituelle propre, incommunicable aux autres. Une joie d'inutilité, de gratuité, de superfluité. La seule joie*"[XIX] (en su artículo sobre Descartes). Más significativo aún es el enorme contraste entre la *simjá shel mitzvá* hebraica y la noción paulina de una tristeza teológica (II Epístola a los Corintios, VII, 10) o la "tristeza del siglo" que al decir de Casiano es "dura, rencorosa y estérilmente amarga". *De Institutis Coenobiorum*, lib. X: *De Spiritu Tristitiae*).

(73) "*Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem*" (*Ética*, parte III). Cf. el "*quae Laetitiam afferunt, bona*" en la parte IV de la misma obra (Apéndice del cap. 30). Véase también la propos. 42 de la cuarta parte: "*Hilaritas excessum habere nequit; sed semper bona, est, et contra melancholia semper mala*". (Aristóteles hace gala de un espíritu "spinozista" cuando

simja significa alegría) Rebbe Naftali de Ropschitz (1760-1827) recibe la noticia del fallecimiento de su amigo y discípulo Reb Avraam de Ulanov. En vista de que los jasidim que lo rodean interrumpen el ritual holgorio, Rebbe Naftali los reta diciendo: "¿No estamos acaso en guerra con el destino?... ¿Qué se hace en el frente cuando cae un camarada? ¿Se huye, o por el contrario, se cierran filas para luchar con más fuerza todavía? Así, pues, cerrad filas y bailad, bailad con más vigor que nunca; ¡bailad como jamás lo hayáis hecho en el pasado!"

En otra ocasión Rebbe Naftali habría dicho que el *nigun* (la canción) abre las puertas del cielo pero que éstas permanecen cerradas ante la melancolía (citado por Elie Wiesel en *Four Hasidic Masters and their Struggle against Melancholy*, 1978, pág. 117).

F. H. Jacobi se inspira en esta tradición cuando dice que "la verdad se manifiesta en la alegría" (Werke, Bd. I, pág. 230). Abstracción hecha del vitalismo metafísico que la anima, la doctrina de Bollnow sobre el carácter primario y securizante del "talante" afectivo de la *Fröhlichkeit* (alegría existencial) en el contexto de la vida comunitaria ofrece cierto parentesco con la concepción judaica de la alegría como precepto ético y factor de cohesión grupal. "*Toute joie exige la communauté; elle implique le besoin de se communiquer, et cela à tel point qu'elle s'émousse nécessairement si, pour une raison ou une autre, elle perd la possibilité de se communiquer*"XX (O. F. Bollnow, *Bonheur et communauté*, cap. VI de *Les tonalités affectives, Essai d'anthropologie philosophique*, Neuchâtel, 1953: trad. del original alemán *Das Wesen*

comienza su tratado sobre la *Metafísica* con una reflexión sobre la alegría de la percepción sensible (lib. A, cap. 1).

Anticipando la medicina psico-somática, Maimónides habla por su parte de los efectos terapéuticos de la alegría. "Muchas enfermedades" dice en uno de sus tratados médicos, "han desaparecido por el solo efecto del regocijo". Ambas concepciones tienen un antecedente poético en un hermoso pasaje de Ben Sira sobre la "opción de la alegría" (véase su libro *Meschalim*, erróneamente llamado *El Eclesiástico* por los padres de la Iglesia).

(74) Sentencia atribuida al Alexanderer Rebe (véase *The Hasidic Anthology*, Schocken Books, New York, 1963, pág. 243. Se atribuye una máxima análoga al Bratslaver Rebe. El propio Baal Shem dice en una carta al Pulnoer Rebe que la *Shejiná* desciende solamente sobre los lugares donde reina la alegría (variante positiva de una fórmula talmúdica). Ya en el siglo XIV el rabino judeo-español Israel al-Nakawa establecía en su libro *Menorat Hammaor* un nexo entre la melancolía y la arrogancia, en tanto que en el siglo XVIII el gran talmudista Rabí Jonatán Eybeshitz llamaba la atención sobre los peligros morales inherentes en el cultivo de la pesadumbre y la práctica de la mortificación (en su *Iaarot Dvash* observa significativamente que el día de la penitencia –Iom Kippur– viene precedido por un banquete festivo). Desde un punto de vista parecido, hay quienes han querido ver también una reafirmación simbólica del "eterno sí " hebraico en la *Lag Baomer* o "festival de los sabios", mediante el cual se interrumpe el periodo de luto que se guarda entre *Pesaj* y *Shavuot* en rememoración de las persecuciones sufridas por el pueblo judío durante el periodo de la opresión romana. En dicha ocasión los niños se divierten jugando con arcos y flechas en homenaje –se dice– a la revuelta de Bar-Kojba. El optimismo existencial se manifiesta igualmente en la llamada *seudat havraah* o banquete de duelo que los grupos tradicionales todavía celebran después de un entierro –una costumbre talmúdica que acaso se halle

der Stimmungen, Klosterman Vg., Frankfurt a. Main, 1941). Cf. *Neue Geborgenheit*, Stuttgart, 1955 del mismo autor).

Einstein ha observado una relación entre la alegría estética y epistemológica y el profundo valor que se asigna a la vida colectiva en la tradición hebrea:

> "*Das Wesen des jüdischen Lebensauffassung scheint mir zu sein: Bejahung des Lebens… bringt die Verehrung alles Geistigen mit sich –ein besonders charakteristischer Zug der jüdischen Tradition… Es steckt aber noch etwas anderes in der jüdischen Tradition, was sich in manchen Psalmen so herrlich ofenbart, nämlich eine Art trunkener Freude une Verwunderung über die Schönheit und Erhabenheit dieser Welt, von welcher der Mensch eben noch eine schwäche Ahnung erlangen kann. Es ist das Gefühl, aus welchem auch die wahre Forschung ihre geistige Kraft schöpft, das sich aber auch im Gesang der Vögel zu äußern scheint… Freude am Schauen und Begreifen ist die schönste Gabe der Natur*"XXII (*Aphorismen für Leo Baeck,* pág. 106, y *Gibt es eine Jüdische Weltanschauung?*, en una antología intitulada *Mein Weltbild*, West- Berlin, Ullstein-Bücher, 1955).

Con anterioridad a Einstein, Lazarus había llamado la atención sobre el papel importante que la alegría existencial (*die Freudigkeit des Daseins*) desempeña en la ética judaica, ilustrando su análisis mediante una serie de referencias bíblicas sobre la ritualización del júbilo

emparentada con la del *lejem onim* (pan de los difuntos) mencionada en el noveno capítulo del libro del profeta Oseas. (Todo esto se halla en patente contraste con la exaltación de la tristeza o la angustia en la literatura teológica cristiana. En la actualidad, Thomas Merton representa una excepción a esa regla, como lo atestigua *inter alia* un ensayo sobre la humildad y la desesperación, donde utiliza un lenguaje análogo al de la máxima jasídica arriba citada: "*Despair is the absolute extreme of self-love. It is reached when a man deliberately turns his back on all help from anyone else. Despair is the ultimate development of pride…*"XXI (*Seeds of Comtemplation*, Hollis and Carter, London, 1949, cap. 15). Pese a su designio contemplativo, Merton toma tácitamente en este ensayo sus distancias de la doctrina del solipsismo desesperado y salvífico de Kierkegaard, que es también en el fondo la del San Agustín de los *Soliloquios* con su lema "Dios y mi Alma y nada más".

y la participación obligatoria en el goce comunitario (75). Por su parte, Baeck ha podido hablar del regocijo como de un precepto ético y del credo judío como de la "religión del optimismo moral". Trataríase de un optimismo trágico que le dice sí a la vida y la historia pese a que para el judío de la diáspora la segunda haya sido una fuente incesante de martirio y que el Viejo Testamento sea un libro lleno de angustias, suspiros y lágrimas (76). Unido a la idea de una muerte sonriente, este sentimiento ha encontrado una expresión alegórica en un pasaje del Talmud de Babilonia donde se anticipa que el Hacedor mismo se pondrá a la cabeza del baile jubiloso de los justos en el mundo del futuro, según las palabras del salmo XLVIII, 13: "Dirigid vuestro espíritu hacia la danza" (Tratado *Meguiláh*, cap. II, 4, Guemará). Curado de toda mixtificación providencialista y bajo el traumático efecto del Holocausto, Elie Wiesel ha dado forma poética a dicho optimismo en un salmo descreído que sirve de conclusión para su último libro: "*Béni sois-tu/Israël/Pour ta foi en l'homme/ En dépit de l'homme/ Béni sois-tu/ Israël/ Pour ta foi en Israël/ Malgré les hommes/ Et malgré Dieu*"[XXIV]. (Elie Wiesel, *Un juif d'aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1977).

El Gran Anónimo (77)

1. Secaráse la hierba ("ciertamente hierba es el pueblo") y también la palabra. Y apenas si dará una voz clamando en el desierto. Como está escrito: "Cierto no hay quien anuncie, cierto no hay quien oiga". Y no habrá consuelo que valga, pese al Gran Anónimo.

(75) M. Lazarus, *Die Ethik des Judenthums*, Kauffman Vg. Frankfurt a. M., 1899, págs. 271 y 282. Se ha observado que la lengua hebrea posee una gran variedad de vocablos para significar la alegría y el contentamiento (véase August Wünsche, *Die Freude in den Schriften des Alten Bundes*, Weimar, 1896). Numerosos son los pasajes en el Tanaj y el Talmud donde se hace la apología del gozo existencial. Se piensa, por ejemplo, en la promesa Deuteronómica de la abundancia y la fertilidad (XXX, 9); las referencias a "la tierra (o el mundo) y su plenitud" en varios salmos (XXIV, L, etc.); la sentencia de Aba Areka según la cual el hombre tendrá que rendir cuentas por haberse privado de los placeres de la tierra (tratado *Kidushin*, Talmud de Jerusalem, IV, 12, 66d); y la condenación de la abstinencia mortificante por parte de Rabí Eleazar ha-Kappar Beribbi

המצער עצמו מכל דבר

así como su consejo de disfrutar de los bienes terrenales

אם יש לך היטב לך שאין בשאול תענוג ואין למות

(Tratado Erubin, Talmud de Babilonia, 54. Cf. Deuteronomio, XIV, 26; XVI, 15 y XVI, II; Salmos).

(76) Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, Kauffman Vg., Frankfurt a. M.,1926, 4a ed., págs. 87-90 y 297. Al decir de Thoreau (*Journals*) en el judío la alegría es el reverso heroico de la tristeza ("*In the Hebrew gladness I hear but too distinctly still the sound of sadness retreating*"[XXIII]).

(77) Expresión mediante la cual Renán designa al desconocido autor de los capítulos atribuidos al Deutero-Isaías. A raíz de una investigación realizada en el Technion de Haifa mediante una computadora, el Dr. Yehuda Radday ha podido confirmar en 1970 una hipótesis sugerida en el siglo XII por el lingüista y exégeta judeo-español Abraham Ibn Ezra según la cual los capítulos XLI a LXVI del libro de Isaías no fueron redactados por el profeta de dicho

2. Y vendrán los falsos jardineros y realizarán toda clase de cruzamientos e injertos, y otras palabras brotarán en el desierto. Mas ya no subirá la misma voz. Como está escrito: "Y de lo primero no habrá memoria". Y no habrá consuelo que valga, pese al Gran Anónimo.

3. Mas con el correr de los nuevos tiempos rebrotarán las viejas hierbas con un nuevo perfume y se escuchará la pretérita voz con un nuevo timbre. Porque está escrito: "Ahora pues te he hecho oír nuevas y ocultas cosas que tú no sabías. Ahora han sido creadas, no en días pasados". Y porque también está escrito que el pueblo –que es el Gran Anónimo– "heredará la tierra para siempre". (Todas las citas provienen del Deutero-Isaías (capítulos XL y LX).

nombre que vivió en el siglo octavo a. E. C. sino por un contemporáneo del rey Ciro que habría sido testigo de la reconstrucción del Templo de Jerusalem dos siglos más tarde.

Am Ha-Aretz

¿Cómo conciliar el humanismo de Maimónides con su despiadado aristocratismo cultural? Por una parte (y en contraste con la posición fortuitista de Aristóteles) establece una distinción cualitativa entre el fin de una hormiga aplastada por el estiércol de un buey y la muerte de un hombre sepultado bajo los escombros de un templo (o entre una mosca devorada por una araña y un profeta destrozado por un león) (78). Por otra parte (y esta vez en concordancia con la posición del Estagirita), concibe la sociedad humana como una especie de colmena en la que la multitud de los "hombres en potencia" no tienen otra función que la de producir con su trabajo los bienes de subsistencia necesarios para que el "Sapiente" pueda comulgar con la "Inteligencia en Acto", asegurando así el enriquecimiento de la ciencia.

"Si todo el mundo se dedicara al estudio

(78) *Guía de los Perplejos*, III, cap. 17. Cf. la *Carta de Maimónides al Colegio Rabínico de Marsella*, 27 sept. de 1194. (La imagen del león y el profeta tiene su origen en una historia incluida en I Reyes, cap. 13). Para detalles sobre la posición del Estagirita, véase su tratado sobre la *Física* (lib. III, caps. 5 y 6) donde argumenta que la providencia divina se aplica solamente a las esferas celestiales y que la vida del ser humano, como la de la bestia, se halla sujeta al azar. Maimónides rechaza este criterio en lo que al hombre se refiere contraponiéndole una teoría del "mérito según las obras", inspirada, según parece, en la noción talmúdica del *sejer kol beriah* (salario o remuneración de la criatura). Se piensa también en la dicotomía del curtidor Rubén y el perfumista Simón mediante la cual Maimónides manifiesta su oposición a la concepción naturalista de la condición social del individuo (*Carta al Colegio Rabínico de Marsella*), por más que su teoría providencialista tiende en realidad a justificar la explotación del vulgo artesanal por parte de la aristocracia del intelecto.

de la filosofía, el orden social sería destruido y la especie humana sería exterminada rápidamente, puesto que el hombre es (un ser) muy precario y tiene necesidad de muchas cosas… Empero, la vida de Matusalén no le bastaría para aprender todas estas ocupaciones indispensables para su existencia ¿Cómo podría entonces todo el mundo disponer del ocio necesario para aprender y adquirir sabiduría? Es importante por tanto que la mayoría de la gente practique esas artesanías a fin de que la minoría que se dedica al estudio pueda ver satisfechas sus necesidades, con lo cual se mantiene la raza humana al mismo tiempo que acrecienta (el caudal de) la ciencia" (79).

Hasta cierto punto esta concepción aristocrática del intelecto invalida la distinción que el mismo filósofo estableciera entre el hombre y la bestia y merced a la cual el primero se define como un "individuo" en contraposición con la segunda que es solamente el ejemplar de una "especie". ¿Qué otra cosa es, en efecto, esa masa indiferenciada de los portadores del "intelecto hylico" que, al igual que las abejas estériles, prueban su utilidad social en la medida en que contribuyen con su trabajo al mantenimiento y el desarrollo del intelecto agente? Acaso el mismo criterio se encuentre también a la base de la teoría rambámica según la cual la inmortalidad del alma se concibe como un privilegio del "Perfecto", y no se

(79) Introducción al *Comentario de la Mishná. Tratado de las Simientes*. La influencia de Aristóteles se hace sentir también en el siguiente pasaje donde Kant expresa un punto de vista análogo al de Maimónides si bien reconoce al mismo tiempo la naturaleza opresiva de semejante relación: "La habilidad no puede desarrollarse bien en la especie humana más que por medio de la desigualdad entre los hombres; pues la mayoría provee a las necesidades de la vida de un modo, por así decirlo, mecánico, sin necesidad para ello de un arte especial, para la comodidad y el ocio de otros hombres que trabajan en las partes menos importantes de la cultura, la ciencia y el arte. Aquella mayoría mantiene por esto a otros en un estado de opresión, de trabajo amargo y de goce escaso, aunque algo de la cultura de la clase superior se extiende poco a poco a esta inferior" (*Crítica del juicio*, apdo. 83). Este pasaje puede haber servido de inspiración para Hegel en la concepción de su famosa dicotomía del "Dueño-Siervo", así como para Marx en su análisis de la función culturogénica de la servidumbre (véase el párrafo terminal del presente ensayo).

descarta la posibilidad de que tanto la una como la otra hallen su origen en la doctrina aristotélica sobre la función cultural del trabajo servil cuya influencia se puede observar igualmente en la dicotomía evangélica de Marta y María. Es lo que se ha dado en llamar "el darwinismo de las almas", vale decir, la aplicación del principio de la supervivencia del "más apto" al reino de la moral del *Uebermensch*. (80)

Contra dicho criterio alzóse Jasdai ben Abraham Crescas (1340-1410) con su airada pregunta: "¿Por qué solamente los sabios han de participar en la inmortalidad?" (81).

Al hacerlo no es dudoso que pensara en el apotegma talmúdico según el cual "todo el pueblo posee una parte en el mundo venidero" (82). Y adviértase de paso que la expresión rabínica *olam ha-ba* (mundo venidero) no se refiere necesariamente al más allá sino que a menudo significa una forma o etapa más avanzada del más acá, en el cual, como lo sugiere la cita bíblica acoplada al mencionado apotegma, el pueblo heredará la tierra para siempre" (83).

ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ

Así lo comprendieron precisamente varios doctores de la ley para quienes la única diferencia entre este mundo y la era mesiánica es que en la segunda las naciones quedarán emancipadas del yugo foráneo

אין בין העולם-הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד

El aristocratismo intelectual de Maimónides se

(80) Véase a este respecto la traducción castellana de un ensayo de *Ahad Haam* (Ascher Guinsburg) intitulado *El Imperio de la Razón* (en *Maimónides, 1135-1935*, Sociedad Hebraica Argentina, Buenos Aires, 1935) donde el conocido ensayista hebreo se esfuerza para demostrar que las analogías existentes entre la idea del "Superhombre" de Nietzsche y la del "Perfecto" de Maimónides son superficiales.

(81) Contraponiendo torá (ética) y geometría, Crescas censura en su *Or Adonai* el exclusivismo de la teoría de la inmortalidad intelectual preguntándose en qué podría consistir la beatitud de un concepto… Empero, Maimónides concibe la felicidad ultraterrestre del "sabio" como una fusión del intelecto adquirido con el Entendimiento universal mediante la cual el primero se reintegra, por así decirlo, en el segundo sin perder por completo su identidad personal (como sucede, por ejemplo, en la teoría anonimista de Averroes). Esta noción no deja de tener cierto parentesco con la creencia hebraica tradicional relativa a una inmortalidad corporativa o social (véase Ahad Haam, loc. cit.). Gersónides es más explícito en su defensa del principio de la individuación del *sejel hapoel*.(intelecto activo).

(82) Tratado *Sanhedrín*, Mishná, X. Sin subestimar el tenor igualitario –aunque utópico– de esta máxima, fuerza es reconocer que la misma contiene al mismo tiempo un elemento exclusivista y que la quintaesencia del profetismo social hebreo solo puede hallar su genuina y cabal expresión en una doble enmienda geohumanista que daría por resultado la formula siguiente: todos los pueblos de la tierra tienen su parte en el mundo del más acá.

(83) Isaías, LX, 21. En la literatura talmúdica las expresiones *olam habá* (mundo venidero), *atid lavé* (el futuro) y

manifiesta sobre todo en su concepción discriminatoria de la Providencia, tal como se halla expuesta en la tercera parte de la Guía. Así, la protección divina no se aplicaría igualitariamente a todos los individuos de la especie humana sino que beneficiaría "más a los unos que a los otros", según el grado de su perfección moral y "en la medida en que participan de la Inteligencia (en acto)". En consecuencia, solamente el profeta y el sabio conquistarían efectivamente el derecho a una genuina inmortalidad. "En cuanto a los ignorantes…, ellos se encuentran en un estado despreciable y ocupan el mismo rango que las otras especies animales… El profeta goza de una Providencia especial; el pío y el sabio vienen en segundo lugar, en tanto que una persona ignorante y desobediente es tratada como un animal inferior quedando abandonada al gobierno del azar" (op. cit., III, caps. 17 y 18).

Por otra parte, en un pasaje relativo a la función de la alegoría en el lenguaje profético, observa despectivamente que "...a aquellos que nunca ven la luz, (vale decir) la masa del pueblo, no hay lugar para recordarlos en este discurso" (op. cit., Introducción)

אמנם אשר לא ראו אור כלל....והם המון העם--אין מבוא לזכרם הנה בזה המאמר

Análoga actitud fue adoptada por Abraham Ibn-Daud en su *Emuná Ramá* y por Leví ben Gershóm (Gersónides) en su *Miljamot Adonai*. Según el primero, los "Intelectos Separados" ejercen una acción protectora particular en beneficio solamente de una minoría, en tanto que para el segundo, "…es evidente

yemoth ha-Mashiaj (época del Mesías) son en principio intercambiables.

(cf. tratado *Berajot*, XXIV, 2). Herman Cohen se hizo eco de esta idea en su *Ethik des reinen Willens* (2a. ed., 1907, pág. 406):

"*Nicht das Ende der Welt und der Menschheit soll der Friede bedeuten, den 'die Tage des Messias' bringen; sondern vielmehr den Anfang einer neuen Zeit, einer neuen Welt, einer neuen Menschheit; einer neuen Menschheit auf Erden …Hier auf Erden soll Friede werden unter den Menschen, unter den Völkern, Die Schwerter sollen umgeschmiedet werden in Winzermesser. Dieser unversöhnliche Gegensatz zu dem, was die Historie Weltpolitik nennt, liegt im prophetischen Messianismus*"[XXV].

que la Providencia divina tiene que tener por objeto al hombre inteligente en virtud de su naturaleza individual" (op. cit., lib. IV, cap. 4).

(Cabe reconocer, sin embargo, que el Ralbag atribuye al mismo tiempo importancia al intelecto utilitario en la artesanía y la industria). En realidad, el criterio discriminatorio de Maimónides se inspira en parte en el pensamiento de Aristóteles según el cual la Providencia solo ejerce su acción sobre los individuos a través de la perpetuación de la especie, con excepción del sabio que es "el hombre más querido por los dioses" (*Ética a Nicómaco*, X, 9). Una posición aún más extrema fue adoptada por Averroes quien en su *Gran Comentario sobre la Metafísica* afirma que la Providencia conserva a los seres "específicamente" y no "numéricamente". Es interesante señalar que en la patrística cristiana la idea de una providencia por la especie tuvo un defensor en San Jerónimo (comentario al libro de Habacuc) y un vigoroso opositor en Santo Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, I, XXII, 2). Entre los filósofos rabínicos Hasdai Crescas fue quien con mayor vehemencia criticara esta idea llegando hasta el punto de describirla como "insanidad y embrutecimiento" (*shigaon… vetimhon lev* – *Or Adonai*, II, caps. 2 y 3). Con respecto al menosprecio intelectual por el ignorante en la filosofía de Maimónides viene al caso una frase que Yehuda ha-Leví puso en boca del Rey de los Cuzares en respuesta a una distinción jerárquica que el Javer estableciera entre los diferentes pigmentos humanos: "Véote, o judío, mudar, y ya se vuelve tu discurso

magro, habiendo sido gordo" (*Cuzari*, I, 28)… Dicho menosprecio acaso entronque históricamente con la discriminación social de que fuera objeto el *am ha-aretz* (lit. pueblo de la tierra), sobre todo a partir del período talmúdico (84).

Dicho esto, es bueno recordar que, así como Engels lo hiciera en relación con la esclavitud, Marx mismo reconoció la lógica histórica de las condiciones objetivas de producción que dieran lugar a la ideología del ocio sapiente. Así, en un comentario a Stuart Mill, dice lo siguiente:

> "Es necesario que la masa trabajadora sea sierva de sus necesidades, que no sea dueña de su tiempo, a fin de que las facultades humanas (sociales) puedan desarrollarse libremente en el seno de las clases para las cuales la clase obrera sirve de basamento" (*Theorien über dem Mehrwert*, en *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart, 1905-10).

Lo que, naturalmente, no es óbice para que, gracias a la dialéctica inherente en dicha lógica, se pueda fustigar como retrógrada toda tentativa tendiente a justificar en la actualidad un sistema en el cual el nuevo "pueblo de la tierra" carece de las oportunidades elementales de educación y cultura de que gozan en la tierra prometida los sectores más privilegiados de la población.

(84) Para esta cuestión puede consultarse: E. Würthwein, *Der amm ha'aretz im Alten Testament*, Stuttgart, 1936; Salo Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York, 1952, I, pág. 278 y nota 36 en pág. 414; Hayim Tadmor, *The People and the Kingship in Ancient Israel*, *Journal of World History*, vol. XI, 1-2, ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1968, esp. págs. 65-8; Shmuel Safrai, *Elementary Education in the Talmudic Period*, Ibid., esp. págs. 166-8.

Alma y Pueblo

Es incontestable que el animalismo filosófico del Eclesiastés, con su doctrina del "mismo suceso" (85), se halla reñida con la tradición humanista del hebraísmo según la cual –para emplear una fórmula de Maimónides– existe una diferencia cualitativa entre la araña que caza una mosca y el león que desgarra un profeta (*Guía de los Perplejos*, III, cap. XVII).

Negar semejante diferencia equivaldría a desconocer el abismo existente entre un zumbido y el clamor de una plegaria. Para sustentarla no hace falta recurrir, empero, al artículo decimotercero del *Ani Maamin* (86). Basta con la heroica visión de la inmortalidad corporativa, tal como se manifiesta en la literatura bíblica y talmúdica y que concibe a la *Eda* (comunidad) como un imperecedero Nosotros en cuyo seno habita la omnipotencia (87). Cabe indicar a este respecto que lejos de abrevarse en las fuentes básicas de la filosofía religiosa judía, dicho artículo proviene más bien de influencias foráneas reforzadas por el impacto de las terribles persecuciones de que fueron objeto las comunidades hebreas en la época en que le tocó vivir al autor de la *Guía de los Perplejos* (88). Acaso se trataba de un fenómeno análogo al de la irrupción de la doctrina de la resurrección en las comunidades macabeas durante al trágico periodo de Antíoco Epífanes (89). El origen y desarrollo de lo que podría denominarse el macabeismo filosófico en el pensamiento religioso judío merecería un detenido estudio. A la par que desentrañaría el origen fariseo de la doctrina paulina de la resurrección, un estudio de

(85) "Porque el suceso de los hijos del hombre y el suceso de la bestia el mismo suceso es; como mueren los unos así muere la otra" (III, 19).

(86) Credo judaico basado en los trece artículos de la fe formulados por Maimónides en el siglo XII e incluidos en su comentario a la Mishná. El artículo decimotercero afirma dogmáticamente el principio de la resurrección de los muertos. Inspirándose en su maestro Jasdai Crescas, el dogmatólogo judeo-aragonés Yosef Albo (1380-1435?) sostiene en su *Sefer Ha-Ikarim* (*Libro de los Principios*, lit. Raíces) que este principio solo posee el valor de una creencia derivatoria. A criterio de Graetz, Maimónides se vio forzado a violentar el sentido de la Escritura a fin de armonizarla con su concepción filosófica. Los pensadores de su tiempo, inclusive su discípulo preferido (Yosef Moghrebi) consideraban que su teoría se había apartado del judaísmo, especialmente en lo que atañe al dogma de la resurrección. Por otra parte –agrega el mencionado historiador– es evidente que Maimónides postuló dicho dogma sin entusiasmo. Tanto es así que en su *Tratado sobre la Resurrección de los Muertos* (1191) dice que la misma pertenece en realidad al reino de los milagros… (H. Graetz, *History of the Jews*, New York, 1949, 287-288).

En el mismo tratado afirma que los resurrectos vivirán durante un determinado tiempo en la tierra para morirse nuevamente y que el lenguaje utilizado en el Talmud con respecto a la resurrección posee un carácter figurativo. (Algunos investigadores contemporáneos, como el Dr. J. L. Teicher de Cambridge, han ido hasta el extremo de negar la autenticidad de dicho tratado).

(87) Este concepto de una inmortalidad comunitaria aparece con cierta frecuencia en el Talmud. En el tratado *Taanit* (cap. 1) se observa que "nuestro padre Jacob no ha muerto; así como vive su simiente, así vive él".

esta índole revelaría probablemente que, no obstante su aristocratismo social y su formalismo jurídico (reñidos ambos con los valores humanistas del profetismo), el mundanismo ético y político de los saduceos tenía su raigambre en la tradición originaria del hebraísmo, con su oposición a la creencia en la supervivencia individual como garantía de una recompensa moral en el mundo del más allá y su afirmación de que el reino de Dios había que buscarlo "en la tierra de los vivientes", como reclamara el rey Ezequías cuando el Hacedor le conminó a que pusiera en orden su casa ante la inminencia de su muerte (90). Dicho estudio podría mostrar, además, que la promesa de no defraudar a "los que duermen en el polvo", que se menciona al principio de la *Amidá* (91), no fue hecho por Yavéh en persona sino por un escriba de la primera diáspora que pretendía hablar en su nombre pero que había sucumbido a las seducciones de la escatología importada en Caldea por los sacerdotes de Persia (92). No deja de ser significativo que el *Kadish* (93) sea una plegaria de lealtad hacia el patrimonio colectivo, en la que se pone el acento sobre la paz y la vida, y no una endecha a la memoria de un individuo. Tanto es así que en dicha oración no se alude una sola vez a la muerte (94), como tampoco se alude a ella en el *Nijúm Avelim* (consuelo de los enlutados que se dirige a los familiares del muerto cuando se presentan ante la puerta de la sinagoga en vísperas del Sábado: "¡Que el Lugar (Dios) os brinde consuelo entre aquellos que lamentan (la destrucción de) Sion y Jerusalem" (95).

יעקב אבינו לא מת... זרעו בחיים אף הוא בחיים

En *El muladar de Job*, Bernard Lazare contrasta el "sentimiento de continuidad" comunitaria del judío con el sentimiento de inmortalidad personal del cristiano. Es desde este ángulo que, a mi criterio, conviene interpretar la máxima midráshica según la cual el recuerdo del muerto (en su calidad de *individuo*) tiene que ser borrado de la memoria

שעל המת נגזרה גזרה שישתכח מן הלב

(*Bereshit Raba*, 84), así como la idea conexa de que un hombre sin progenie es comparable a un difunto

מכאן למי שאין לא בנים שחשוב כמת

(Rashi en su comentario al Génesis, XXI, 1). La contraparte positiva de este concepto se halla incorporada en una sentencia del *Midrash Sifré* (Núm. Pinjas, 52a) que quiere que en la hora de su muerte el varón justo piense sobre todo en las necesidades del grupo. Para detalles sobre la noción de una supervivencia corporativa puede consultarse W. Robinson, "*The Hebrew Conception of Corporate Personality*", en *Zeitschrift für Altes Wissenschaft*, 6, 1936, pags. 49 y ss. También R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Delachaux et Niestle, Neuchâtel, 1956. Las referencias a la resurrección en el Viejo Testamento (Ezequiel, 37; Isaías, 26; Daniel, 12) serían posteriores a la diáspora babilónica y atestiguarían una influencia mazdeista sufrida durante dos siglos de dominación persa.

(88) Acaso posea un origen análogo el insólito pasaje en la mishná del tratado *Sanhedrín* (X, I) según el cual el que niega la resurrección de los muertos no tendrá su parte en el mundo venidero.

(89) De acuerdo con un pasaje en II *Macabeos,* XII, 41-46), Judá Macabeo envió doce mil dracmas de plata a Jerusalem con el objeto de que se ofreciera un sacrificio expiatorio para los que habían perecido en la revuelta contra Antíoco Epífanes. Este pasaje fue retomado posteriormente por la liturgia

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים

Este vitalismo comunitario se halla reflejado igualmente en un pasaje del *Haskarat Neshamót* (Memorial de los Muertos) donde se pide que el espíritu del difunto sea "atado en el haz de la vida" *(btizrór ha-jaim)* junto con las almas de los patriarcas (96).

A la luz de lo que antecede cobra validez la opinión de Einstein según la cual la religión hebrea se distingue de las restantes en razón de que reposa sobre "una santificación de la vida colectiva" en la tierra, en vez de buscar un fundamento en una concepción heteronómica del destino individual en un mundo del más allá (97). Históricamente esta opinión entronca con la concepción rabínica tradicional tal como se halla sintetizada en el famoso diálogo teológico-filosófico de Yehuda ha-Leví: "Yo veo" observa el Rey de los Cuzares, "que las promesas de los otros son más gruesas y deleitables que vuestras promesas". A lo cual el rabino contesta que las promesas de las otras religiones "son todas para después de la muerte y no tienen en vida nada de ellas" (Libro del Cuzari, lib. I, párrafos 104 y 105).

Es interesante recordar a este respecto que en su patética tentativa de fundar la moral sobre el postulado de la inmortalidad del alma como una exigencia de la razón práctica, Kant llegó hasta el extremo de negarle al judaísmo el carácter de una religión, definiéndolo arbitrariamente como "una sociedad (exclusivamente) política". (98)

cristiana de los difuntos y habría servido de base para la doctrina del Purgatorio. En la Edad Media se le atribuía a Judá Macabeo la institución del culto mortuorio. Esta idea se refleja también de vez en cuando en la pintura moderna. Así, en un cuadro de Rubens pintado en 1620 (que se encuentra ahora en el Museo de Nantes) el mencionado personaje aparece recitando una plegaria por los muertos.

(90) Se ha dicho con razón que la escatología hebraica no es mitológica sino histórica porque no involucra una cesación del tiempo ni un aniquilamiento del cosmos (Y. Kaufman, *Toldot Ha-Emunah Ha-Israelit*, Jerusalem, 1954. Existe una tradición resumida en inglés de M. Greenberg, *The Religion of Israel*, Chicago, 1960). Se podría agregar que la concepción judaica del *ajrit ha-iamim* (postrimería de los tiempos) posee fundamentalmente un sentido *político* puesto que se refiere a una restauración terrenal de la nación hebrea más bien que de una salvación celeste del individuo. "*The eschatology of the prophets dealt only with the destiny of Israel as a nation… but had no message of light or comfort for the individual beyond the grave*"[XXVI]. (R. H. Charles, *Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity*, Shocken Books, New York, 1963, pág. 178).

(91) La *Amidá* es la plegaria judía por excelencia que, con el rostro dirigido hacia el Oriente, se recita de pie (de ahí su nombre: del verbo *amod*, estar parado) en cada uno de los servicios cotidianos. Es una de las más antiguas oraciones hebreas, cuya edición final se atribuye a Gamaliel II, aunque algunas de sus partes probablemente fueron compuestas por miembros de la Gran Asamblea durante la primera parte del periodo del segundo templo. (La Gran Asamblea –*Knesset Hagdolá*– era un cuerpo legislativo compuesto de ciento veinte miembros que funcionó entre los años 500 y 300 a. E. C.).

(92) Abstracción hecha del versículo 2 del duodécimo capítulo del libro de Daniel sobre el despertar de "los que duermen en el polvo de la tierra" y que pertenece al período apocalíptico (por

Es interesante señalar sin embargo, que si se hace abstracción del empeño pietista de Kant de reducir lo ético a lo religioso y de contraponer la moral a la política, no deja de tener un grano de verdad su afirmación de que, al negarse a tomar en cuenta "el mundo de la vida futura", el legislador mosaico se propuso establecer "una sociedad política" y no una "Iglesia", en el sentido salvacionista del término. (99)

Tanto Kant como Hegel se apercibieron de la importancia acordada por la comunidad mosaica a la noción de una inmortalidad corporativa, así como de la oposición mostrada por el legislador hebreo a todo credo tendiente a sacrificar los valores del más acá en aras de una compensación en el mundo de ultratumba. Llevados empero por su pietismo soteriológico (y acaso también por un inexpresado prejuicio antisemita), ambos filósofos quisieron ver en dicha actitud una prueba de materialismo político desprovisto de contenido ético universal, en vez de considerarla como una tentativa temprana de liberarse de la servidumbre impuesta por la concepción heteronómica de la moral y el derecho. Así, a juicio de Kant, en su etapa primitiva el judaísmo consistió simplemente en un conjunto de leyes coercitivas en base a las cuales "una raza particular" (?) estableció un Estado cuyos "complementos" morales provinieron más tarde desde el exterior. "Empero, como sin la fe en una vida futura ninguna religión es concebible, el judaísmo, tomado en su integridad, no contiene una fe religiosa". Por otra parte, el hecho que el legislador judío no haya querido tomar en cuenta "el mundo de

más que aun en este caso, según Rashi, se trataría de una expresión simbólica de consuelo por la muerte de los justos que fueron ejecutados durante las persecuciones de Adriano IV), la única referencia inconfundible en el Viejo Testamento a la resurrección individual se encuentra en el cántico de Ana, en el primer libro de Samuel (II, 6): "Jehová mata y él da vida; él hace descender al sepulcro y hace subir". Empero, otros versículos en dicho texto atestiguan la prevalencia del sentimiento contrario. Así, en el segundo libro de Samuel (XIV, 14), la mujer de Tecoa exclama ante el rey David: "Porque de cierto morimos y somos como aguas derramadas por tierra, que no pueden volver a recogerse", y en el libro de Job (VI, 8, 9), el sufrido personaje dice: "Los ojos de los que me ven no me verán más" y "el que descienda al *Sheol* no subirá". En cuanto a los famosos pasajes de los libros de Isaías (XXVI, 19) y Ezequiel (XXXVII) relativos al resurgimiento de los muertos, se ha demostrado que poseen un significado esencialmente *político* y que tienden a dramatizar la idea de una restauración nacional del pueblo judío. Esto es evidente sobre todo en el contexto de la visión ezequielina de las osamentas donde se dice que los huesos representan la "Casa de Israel" y que los sepulcros del pueblo serán abiertos para traer los restos "a la tierra de Israel" (versículos 11 y 12). (En su comentario sobre este pasaje, Rashi observa que se trata de "una alusión al exilio; – a guisa de un muerto que retorna a la vida, los judíos regresarían de la diáspora"). Todo esto pese a Tertuliano quien en su *De Resurrectione Carnis* realiza un patético esfuerzo por demostrar que no se trata de un "*terrestrium restitutione Israelitarum*"… Esta restauración ha sido objeto de una pintoresca alegoría en el tratado talmúdico *Ketubot* (11a) donde se dice que en el día de la resurrección los huesos de los judíos que murieron en el Exilio rodarán colectivamente, a través de unos canales subterráneos especialmente construidos a ese efecto, hasta llegar a la tierra prometida donde serán revestidos de carne. Acude aquí a la memoria una máxima política de R.

la vida futura" demuestra que se propuso fundar "una sociedad política y no una sociedad ética" (*La Religión en los límites de la simple Razón*, 1793, parte III, sección 2). A su vez, Hegel afirma tendenciosamente que la ausencia de la noción de una inmortalidad personal en la tradición veterotestamentaria obedece al hecho de que en el seno de la comunidad hebrea el sujeto no existía "en sí y por sí", razón por la cual el judío bíblico habría carecido de un sentimiento de autonomía y libertad. La característica esencial del hebraísmo habría consistido en una "conciencia servil" del individuo orientada hacia la consecución de "posesiones temporales" y basada en un apego secular a la familia, la tierra y la vida como tal (en vez de aspirar a la "beatitud eterna" fundada en la conciencia de la unidad del alma con lo absoluto). La más preciada de esas posesiones era la vida misma porque en dicha etapa:

> "El hombre no poseía aún el sentido de una libertad concreta que lo conduce a considerar la vida meramente como vida (vale decir), como algo inferior y subordinado a una realidad superior… Fue debido a esta ausencia de la idea de libertad que (los judíos) no creyeron en la inmortalidad (y que) las leyes y mandamientos debían cumplirse solamente como si se tratara de esclavos o sirvientes" (*Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*, tomado de la edición inglesa, Kegan Paul, London, 1895, vol. II, parte 2, división 2).

Iojanán que figura en el tratado *Taanit*: "Dios dijo: no entraré en la Jerusalem celeste, antes de haber ingresado en la Jerusalem terrestre"

לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא בירושלים של מטה

A criterio de Moses Hess, la actitud hebraica frente al problema de la extinción personal halla su fundamento en una concepción de la solidaridad social que no se limita a la vida sino que involucra también una corresponsabilidad en la muerte a través del grupo. Esta concepción estaría en contradicción con la doctrina de la salvación individual y la noción de una "inmortalidad atomística" propias de la moral cristiano-burguesa; en la Torá no se habla de una supervivencia en el cielo y la creencia hebraica en el Mesías es la creencia en la resurrección nacional del pueblo judío (*Rom und Jerusalem*, cartas 2, 3, 4 y 5, así como la nota 6 del Epílogo). Análoga opinión ha sido expresada por Baeck para quien la actitud judaica frente a la muerte es radicalmente contraria a la del "credo egoísta" y el individualismo místico de San Agustín cuyo lema es "Dios y mi alma y nada más"; en la versión mesiánica de la historia el objetivo ético se confunde con la realización del pueblo y la humanidad en el más acá; los "días venideros" son los días del más allá sobre la tierra ("*das Jenseits auf Erden*"); la imagen fantástica de una vida de ultratumba es ajena al pensamiento profético cuya preocupación mayor se halla concentrada en los requerimientos de la existencia terrestre. "*Es liegt… in dem Charakter der prophetischen Religion, die vor allem das Gebot eines neuen Lebens verkündet, daß sie auf der sittlichen Beschaffenheit unseres Erdendaseins, auf den Forderungen des Diesseits den ganzen Nachdruk ruhen laßt*"[XXVII]. Baeck cita a este respecto una máxima de Rabí Jacob según la cual "mejor es una hora de relación en este mundo que la vida eterna y sola en el mundo del futuro". (*Das Wesen des Judentums*, 4a ed., Kauffman Verlag, Frankfurt a. M., 1926, págs. 35, 191, 203, 206, 253 y 256).

Para el origen externo y la aparición

En la parte principal de su *Filosofía de la Historia*, Hegel emite un juicio análogo en lo que se refiere a la importancia substantiva de la familia y la ausencia de una conciencia individual o subjetiva en el seno de la comunidad religiosa judía, lo que explicaría la ausencia de una creencia en la inmortalidad personal entre los hebreos. Al mismo tiempo, afirma gratuitamente que la noción de Estado no se adecua al "principio judaico" y es ajeno a la legislación mosaica:

> *"The subject, or individual person, never achieves (in the Jewish religion) the consciousness of Independence; on that account we do not find among Jews any belief in the immortality of the soul; for individuality does not exist in and for itself. But in Judaism the family is autonomous, although the individual subject is valueless; for the worship of Jehovah is attached to the family, which is the substantial thing, But the State is not appropriate to the Judaic principle and it is alien to the legislation of Moses*"[XXVIII] (Hegel, *The Philosophy of History*, conferencias pronunciadas en 1822 pero publicadas póstumamente).

En rigor, tanto en el caso de Hegel como en el de Kant la concepción heteronómica de la moral –pese a su ropaje "universalista"– se inscribe en la tradición proselitista del salvacionismo paulino y agustiniano. (En su *Civitas Dei*, lib. VI, cap. 9, el obispo de Hipona declara sin ambages que "estrictamente hablando, somos cristianos solamente para el propósito de la vida eterna"). Acaso las posiciones de Kant y Hegel

tardía de la doctrina de la resurrección de los muertos y la creencia en la inmortalidad del alma en el judaísmo puede consultarse también G. Brecher, *L'immortalité de l'Âme chez les Juifs*, trad. del alemán, Paris, Librería Franck, 1857, esp. cap. II; Charles Guignebert, *Le monde Juif vers le temps de Jésus,* La Renaissance du livre, Paris, 1935, págs. 157-161; Adolphe Lods, *Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle*, Ed. Albin Michel, Paris 1949, lib. II, cap. 1, pág. 250; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 1950, t. 2, pág. 323; y el artículo *Resurrection* en *Encyclopedia Judaica*, vol. XIV, págs. 96-103. Frente a la evidencia acumulada, resulta difícil tomar en serio el esfuerzo realizado por Manassé ben Israel (*Nishmat Jaim*, Amsterdam, 1652) para demostrar que la creencia en la supervivencia individual halla su fundamento en la tradición bíblica. Se ha observado significativamente que para una representación simbólica de la muerte, el arte plástico cristiano tuvo que recurrir a la iconografía pagana en razón de que la judía no comprendía la imagen del esqueleto.

(93) El *Kadish* (santificación) se recita en arameo, lenguaje que el pueblo judío utilizó durante un milenio aproximadamente después del cautiverio babilónico. Atestigua su antigüedad el hecho de que no contenga ninguna referencia a la destrucción del Templo.

(94) El sentido corporativo de la muerte que caracteriza esta doxología acaso tenga su raíz socio-teológica en la concepción del hebraísmo antiguo según la cual el fenecimiento del individuo marca su identificación definitiva con el grupo al que pertenece. "Y tú vendrás a tus padres en paz", Génesis, XV, 15; …"y murió Abraham…y fue unido a su pueblo", Génesis, XXV, 8. Baeck expresa trágicamente esta idea diciendo que también los espectros de las víctimas del Holocausto forman parte de "la reunión de los dispersos" en la tierra de sus antepasados: "*Sie sind ein Theil seines Leben geworden…Sie gehen mit jedem Juden und bleiben bei ihm, wenn er auf neuen Boden tritt. Im Lande Israel heisst die Lösung: 'das Einbringen der Verstreuten'. Auch die*

sobre la religión judía y el Estado se deban también en parte a una lectura inepta del capítulo XVI del *Tratado Teológico-Político* de Spinoza donde éste ofrece una interpretación política de la doctrina del "pueblo elegido", a la par que hace hincapié en el carácter autonómico de la moral hebraica primitiva.

Cabe señalar todavía que en su *Propedéutica Filosófica*, Hegel da una definición metafísica de la familia-persona que, a primera vista, parece ofrecer cierta similitud con la concepción hebraica de una existencia corporativa del individuo. "Esencialmente", dice, "la familia constituye una sola y única substancia, una sola y única persona". En su relación recíproca "los miembros de la familia *no son personas*". Trátase de "una disposición de espíritu" (?) que en la antigüedad se conocía bajo el nombre de *pietas* y que presupone la existencia de un "*vínculo absoluto*" que no depende de ningún factor arbitrario o fortuito: "Esta disposición de espíritu consiste más precisamente en que cada miembro de la familia no halla su esencia en su propia persona sino que solamente la familia como un todo constituye la personalidad". (op. cit., apartados 49 y 50). Empero, a diferencia de esta idea mística y totalitaria de la familia, en el judaísmo primitivo el vínculo, lejos de ser absoluto, tiene un carácter axiológico relativo y la identificación del individuo con el grupo (trátese de la familia, la comunidad o el pueblo) es fundamentalmente de naturaleza histórica y política.

En la literatura del periodo talmúdico las dos únicas afirmaciones categóricas con respecto a la creencia en

Schatten werden dort eingebracht"XXIX (*Merkur*, Oktober 1952, pág. 902). Cf. Elie Wiesel sobre la función político-militar del recuerdo: Israel ganó la guerra porque su ejército pudo desplegar, junto con sus huestes de carne y hueso, un regimiento de seis millones de espectros que viven en la memoria del pueblo judío (*A Beggar in Jerusalem*, cap. 15).

(95) Sería interesante investigar los diversos aspectos de esta visión corporativa de la existencia tal como aparece en la literatura religiosa judía: el anonimismo de la Escritura; la noción de mérito grupal; el concepto de responsabilidad recíproca:

כל ישראל ערבים זה לזה

(*Sanhedrín* y *Bava Batra*); la celebración de lo histórico y el menosprecio de lo biográfico; la noción de que el estudio y la plegaria adquieren acentuado valor cuando poseen un carácter colectivo (*Berajot*, 8a; *Sifré,* 51a); etc. Hay lo que podría llamarse el pecado de soledad en la religión y ética hebraicas: "Y dijo Jehovah: no es bueno que el hombre esté solo" (Génesis, II, 18). Cf. Hilel en el *Pirké Avot*: "No te separes de la comunidad"

(אל תפרוש מן הציבור)

Maimónides llega hasta el extremo de afirmar que el judío que se separa de la comunidad y no sufre los dolores de su pueblo no tendrá parte en el mundo del futuro (*Mishné Torá*, *Sefer Hamadá*, *Hiljot Teshuvá*, III, 20:

נבדל מעדת ישראל... ולא מתענה

בתעניתם...אין לו חלק לעולם הבה

Que yo sepa, en toda la literatura grecolatina existe un solo pasaje donde se condena la vida solitaria: "*Haec me turba juvat; nec templo laetor eburno*" (Amo esta multitud y no me regocijo en un templo de marfil, Propercio, Lib. IV, Elegía 2).

Que yo sepa también, Bahya Ibn-Pakuda (*Rabenu Bahya ha-dayan Ibn Iosef* – nuestro maestro Bahya el juez, hijo de José, como lo llamara Rabí Meshulam de Lunel) es el único representante de la

la resurrección de los muertos se hallan incorporadas en el primer párrafo del décimo capítulo del tratado *Sanhedrín*, Talmud de Jerusalem (Mishná) y en la plegaria de la *Amidá*. En el primero, tras afirmar que "todos los judíos tienen una porción en el mundo del futuro, como está dicho: y tu pueblo todo es justo y heredará la tierra para siempre" (alusión a un versículo de Isaías (LX, 21), se declara que quedarán excluidos de este privilegio todos aquellos que nieguen que la resurrección está probada por la Escritura. En la segunda, se bendice al Hacedor por resucitar a los muertos y confirmar en su fe a los que duermen en el polvo.

Contrariamente a la evidencia, Marmorstein ha sostenido que la creencia en la resurrección ya existía entre los israelitas cuando se establecieron en el suelo patrio y que la doctrina formaba parte integral del credo judaico durante los dos o tres siglos anteriores al advenimiento del cristianismo. Al mismo tiempo, ha expresado su acuerdo con la opinión de algunos rabinos de los siglos II y III de la era común que la doctrina de la resurrección podía probarse por la Escritura (Véase *The Doctrine of the Resurrection of the Dead in Rabbinic Theology*, en su libro póstumo *Studies in Jewish Theology*, Oxford University Press, 1950, págs. 143-162). En realidad su opinión se apoya tan solo en algunas citas esporádicas de Ezequiel, Macabeos II, Enoch I y los testamentos que carecen de valor probatorio, así como en *Sanhedrín* (X, I). Empero las citas rabínicas aducidas por Mamorstein (págs. 148 y ss.) son demasiado rebuscadas como para poder servir

filosofía religiosa hebrea en cuya obra aflora una visión un si es no es "solipsista" de la existencia. Tras hacer su famosa distinción (que antecede en varios siglos a la de Pascal) entre la "ciencia exterior" y la "ciencia interior", en el octavo pórtico de su *Introducción a los Deberes del Corazón* dedicado a la "aritmética del alma", el gran místico judeo-español (siglo XI) describe al hombre como "aislado" del mundo ("solo en tu nacimiento, tu vida, tu subsistencia y tu muerte") que no puede esperar ninguna ayuda de la "multitud". Sin embargo, aun en este caso, se puede observar la influencia del corporativismo existencial judío, tal como se manifiesta en la literatura bíblica y talmúdica. Así, en los capítulos tercero y quinto del mencionado pórtico, Ibn-Pakuda afirma que "en nuestra religión el ascetismo debe practicarse ante todo en el contacto humano y la vida comunitaria". Así también, en uno de los poemas litúrgicos en hebreo que sirven de epílogo poético para su obra (escrita en árabe) exclama significativamente: "Recuérdate de mí, Señor, aprobando a tu pueblo/… A fin de que me regocije yo con la alegría de tus multitudes". ¡Contrástese esta exclamación con la de San Agustín en sus *Solioquios*: "Dios y mi alma y nada más"!).

Se ha observado con razón que el infierno judío no es "el Otro" de Sartre sino la ausencia del otro. (R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testam*ent, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1956, pág. 87). Si así fuera, quizás sería posible identificar el paradero del alma envilecida de Simone Weil cuyo mórbido egocentrismo le impide comprender lo que había de falso en su lucha contra la pretendida "idolatría de la colectividad" en la religión hebrea. Hay razones para sospechar que la torturada mujer se encontraba en el Infierno cuando llegó hasta el horrible extremo de afirmar que tanto la Inquisición como las atrocidades del totalitarismo tuvieron su origen en el dios "tribal" de Israel. (*La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris, págs. 166-7).

de testimonio histórico. Así, en el tratado *Sanhedrín* (91b) se sostiene gratuitamente que el empleo del tiempo futuro en el versículo "Entonces Moisés y los hijos de Israel cantarán un cántico al Eterno" es prueba que "la resurrección se deduce de la Torá".

En cuanto al periodo rabínico medioeval, Maimónides fue el único exégeta que adoptó una posición dogmática análoga a la de *Sanhedrín,* X, 1. En un comentario sobre dicho texto, afirma que la resurrección es uno de los fundamentos de la religión mosaica y que el judío que no cree en ella queda desvinculado de la nación hebrea; al mismo tiempo declara que el hombre muere definitivamente y que los elementos que componen el cuerpo se hallan sujetos a la desintegración. En su *Mishné Torá* (*Yad, Teshuva*, 8. 2) afirma, por otra parte, que "en el mundo venidero no hay cuerpo", y que las almas de los sujetos llevan allí una existencia análoga a la de los ángeles; en tanto que en su *Maamar al Tejiat haMetim* (Ensayo sobre la Resurrección de los Muertos) sostiene que habrá una resurrección, pero que la misma será seguida por una segunda muerte y el retorno de los justos al mundo venidero. En cambio, en su *Guía de los Perplejos* el tema de la resurrección brilla por su ausencia y solo se habla de la inmortalidad del *Sejel ha-poel* (Intelecto Agente) como privilegio exclusivo del Sabio. En vista del carácter ambiguo y un si es no es contradictorio del pensamiento de Maimónides sobre esta materia, se ha sugerido que el artículo decimotercero de su *Aní Maamín* (Credo), que postula el principio de la

(96) Para el autor de esta plegaria, así como para el judío que la recita en la actualidad, no tiene sentido el famoso verso en el cual Víctor Hugo identifica a la muerte con la suprema soledad: "*O mort, te voilà seul!*"[xxx] (*Fleurs de la nuit*, en *Les contemplations*).

(97) Albert Einstein, *Mein Weltbild*, Ullstein Bucher, 1955, pág. 90. En su *Roma y Jerusalem*, Moisés Hess observa fundadamente que "la salvación egoísta del alma del individuo aislado es (una concepción) completamente ajena al judaísmo (carta 2); que en la Escritura hebraica la idea de una inmortalidad personal brilla por su ausencia; que en la literatura talmúdica se contrapone el principio de una solidaridad social a la noción "burguesa" del "*sheli sheli, shelaj shelaj*" (lo mío es mío, lo tuyo es tuyo) (carta 3); y que esta "flor" del judaísmo primigenio se echó a perder bajo el impacto del dualismo filosófico y la doctrina egocéntrica de la salvación que tanto combatió Spinoza (carta 4). Se podría agregar que esa "flor" de una semilla filosófica no solamente en Spinoza y Hess sino también en el propio Marx cuya noción de la *Diesseitigkeit* (mas acá) del pensamiento y la realidad (2ª tesis sobre Feuerbach) se aproxima bastante a la del *olam hazé* (este mundo) de la filosofía ética judía. Con anterioridad a Hess, Heine esboza un pensamiento análogo en un pasaje de sus *Memorias* donde contrasta el solidarismo humanista de la ley mosaica con el egoísmo del temperamento romano: "*Der Gesetzgeber der Juden hat diese Solidarität tief erkannt und besonders in seinem Erbrecht sanktioniert; für ihn gab es vielleicht keine individuelle Fortdauer nach dem Tode, und er glaubte nur an die Unsterblichkeit der Familie;…*"[xxxi] En relación con esta filosofía, Ajad Haam observa que aun con posterioridad a la penetración del concepto de una salvación individual en el seno del judaísmo (concomitante con la destrucción del Estado y el exilio babilónico), la visión corporativa de la existencia nunca cesó de ejercer una poderosa influencia sobre el pensamiento hebraico. Tan es así que en la gran mayoría de las oraciones del periodo post-exílico y siguientes se pone

resurrección de los muertos, lejos de traducir una firme convicción personal, fue más bien una concesión teológico-política impuesta por la grave situación que atravesaban en aquel entonces las comunidades judías de la diáspora con motivo de las cruentas persecuciones de que eran objeto en la península ibérica y el África del Norte. Sea como fuere, dicho artículo fue tenazmente resistido por otras autoridades rabínicas (tales como Crescas y Albo) que le negaron valor de dogma, reconociéndole tan solo el carácter de una creencia derivativa.

La gran mayoría de los investigadores se ha rendido a la evidencia de que tanto la idea de una resurrección de los muertos como la noción de una inmortalidad individual del alma han sido fundamentalmente extraños al judaísmo mosaico y profético y que su aparición tardía en el periodo macabeico, así como su ulterior desarrollo en la Edad Media, obedecieron a influencias foráneas de tipo religioso y/o filosófico, influencias que fueron reforzadas por las necesidades de consuelo impuestas por los sufrimientos de las comunidades judías durante el régimen de los seléucidas, las cruzadas y la inquisición ibérica. Se ha dicho no sin razón que la aspiración griega a la inmortalidad ha encontrado su contraparte judaica en el deseo de perpetuarse a través de la familia (E. W. Heaton, *The Old Testament Prophets*, Penguin Books, 1958, pág. 134). Desde otro ángulo, se ha llamado la atención sobre el hecho de que en la lengua hebrea los equivalentes del concepto griego de *eternidad* (como, por ejemplo, el término *olam*, que significa también

el acento en las necesidades de la nación y, por ende, de la humanidad en su conjunto, antes que en las del individuo aislado (*Al Parashat Derajim*, trad. francesa del original hebreo, Paris, Librairie Lipschutz, 1938, pág. 102).

(98) Véase *La Religion dans les limites de la simple Raison* (1793), parte III, sección 2, trad. francesa, Librairie Philosophique Vrin, 1943. "Empero, como sin la fe en una vida futura ninguna religión es concebible, el judaísmo, tomado en su integridad, no contiene una fe religiosa" (pág. 167).

(99) Desde este ángulo, la posición de Kant se asemeja a la que Spinoza adoptara en el capítulo de su *Tratado Teológico-Político*. Por lo demás, el trascendentalismo ético de Kant se halla reñido fundamentalmente con la doctrina espinociana del "*ipsa vertus*" y con la del "*Torá lishmá*" rabínico.

mundo) no se refieren a una esencia extramundana sino a una realidad temporal que se desenvuelve en el universo del más acá ("*Die hebräischen Äquivalente für Ewigkeit sind insofern zeitbezeichnen*"[XXXII], T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, 5ª ed., 1968, pág. 131). Se ha señalado, por otra parte, que a defecto de una progenie, el hebreo del periodo mosaico buscó un consuelo a la angustia de una extinción personal en la piedra recordatoria antes que en la esperanza de una supervivencia en un mundo de ultratumba (G. Salkinowitz, *Pessimistische Strömungen im Judentum*, Itzkowski Bruck, Berlin, 1907, pág. 28). Esta actitud hállase simbolizada por la columna que Absalóm levantó en el valle del rey a falta de "un hijo que conserve la memoria de mi nombre" (2 Samuel XVIII, 18). Si bien peca de excesiva (por no tomar en cuenta los tres periodos arriba mencionados) la siguiente afirmación no deja de referirse a una característica del pensamiento ético-religioso del pueblo judío en la mayor parte de su historia:

> "*Le Juif ne trouve pas de consolation dans les douceurs de la mort, les joies de la vie éternelle, la perspective de l'au-delà; il reste sur la terre, sur laquelle il doit ériger son temple; il ose dire oui au tragique de la vie et il transmet à son fils la vie et ses obligations*"[XXXIII] (Hans Kohn, *L'humanisme juif*, ed. Rieder, Paris, 1931).

Cabe recordar, además, que, como lo señalara Renan, aun en los periodos en que la *tikva* (esperanza) judía adoptó en el seno de algunos sectores de la diáspora

una forma análoga a la del Paraíso cristiano, la fe en el más allá nunca fue elevada a la categoría de un dogma (*L'église chrétienne*, Calmann-Levy, Paris, 15e. ed., 1925, pág. 220). Para emplear una expresión de Heschel, en el periodo profético dicha esperanza fue esencialmente "antropotrópica" (*Die Prophetie*, Krakow, 1936, págs. 115-9). El mismo Renan ha llamado la atención sobre el hecho que Judea había concentrado toda la potencia de su anhelo en la supervivencia nacional en vez de cifrarla en la inmortalidad del individuo: "*Étrangère à la théorie des récompenses individuelles, que la Grèce avait répandu sous le nom de l'mmortalité de l'âme, la Judée avait concentré sur son avenir national toute sa puissance d'amour et de désir*"[XXXIV] (Renan, *Vie de Jésus*, cap. IV).

Ele Ezkera (100)

(Una nota sobre el olvido histórico)

"Humo y ceniza y una historia –

y ni siquiera una historia"

(Marco Aurelio, *Meditaciones*, XII, 27).

"…*cette lâcheté qu'on appelle l'oubli*"[XXXV]

(Víctor Hugo, *Dolorosae*, en *Les Contemplations*)

"*No, no, go not to Lethe!*"[XXXVI]

(Keats*, Ode to Melancholy*)

(100) Título de un Midrash en el cual se evoca el martirio de los diez célebres tanaítas que, según la leyenda, fueron asesinados por el "Reino" (*azará aruguei maljut*) durante el reino de Adriano. Este Midrash ha servido de base para el poeta litúrgico anónimo que con el mismo encabezamiento compuso una elegía a los mártires judíos que se recita durante el *Musaf* de Yom Kippur después del servicio de la *Avodah*. Tanto el Midrash como la elegía se inspiran en el quinto versículo del salmo XLII: *Ele ezkera veeshpeja alai nafshi…* (Acordaréme de estas cosas y derramaré sobre mi alma…). En este salmo el rey-poeta interpela a su dios para preguntarle: "…¿por qué te has olvidado de mi? ¿Por qué andaré yo enlutado por la opresión del enemigo?" (versículo 9).

Síntoma ominoso de nuestro tiempo, la ofensiva internacional tendiente a transformar el Holocausto en un mito (101), destaca la enorme importancia política del recuerdo en la lucha contra los desechos radiactivos de la ideología nazifascista que continúa infestando a la opinión pública en diversas regiones del planeta. Refiriéndose a los seis millones de judíos sacrificados en los hornos del Moloch teutónico, Elie Wiesel advierte gravemente que la tentativa de "privar a los difuntos de su muerte", después de haberlos privado de su vida, constituye uno de los aspectos más odiosos de nuestra historia y que todo aquel que se abstiene de recordar activamente la tragedia se hace cómplice del enemigo que conduce dicha ofensiva.

> "*Now (the enemy) tries to kill them for the third time by depriving them of their past, and nothing could be more heinous, more vicious than that. I repeat, nothing is or could be as ugly, as inhuman as the wish to deprive the dead of their death. Hence our profound conviction. Anyone who does not actively, constantly engage in remembering and in making others remember is an accomplice of the enemy*"[XLII] (Elie Wiesel, *"The Holocaust as Literary Inspiration"*, en *Dimensions of the Holocaust*, una serie de conferencias pronunciadas por diversos escritores en la Northwestern University, Evanston, Illinois, publicada por la Anti-Defamation League, New York, 1977, pág. 16).

Sin percatarse de que su humanismo abstracto y confesional le exponía a transformarse más tarde, a su

(101) Véase: Elie Wiesel, "*What did happen to the six million?*", en The Jewish Chronicle, London, November 4, pág. 19. Wiesel se refiere en este artículo a los numerosos panfletos publicados en Noruega, Sudáfrica, Estados Unidos, Francia y otros países en los cuales se presenta la documentación relativa a los campos de concentración y los hornos crematorios como un invento o una conspiración judía internacional. Uno de estos panfletos se intitula "*Did Six Million Really Die*?".

Austin J. App, ex profesor asociado de inglés en el La Salle College de Filadelfia explica: "*The Six Million Swindle: blackmailing the German people for hard marks with fabricated corpses*"[XXXVII]. El escritor francés Paul Rassinier habla de la "mentira de Auschwitz". Arthur Butz, profesor de la Northwestern University en los Estados Unidos describe el Holocausto como *"the hoax of the century*"[XXXVIII]. George Pape, presidente del German-American Committee of Greater New York, declara públicamente que "*There is no real proof that the Holocaust actually did happen*"[XXXIX]. El profesor Robert Faurisson de la Sorbona afirma que no se gasificó a ningún judío en ninguna parte. De un modo análogo, un ex juez S. S., en un libro publicado recientemente en Alemania, declara que ningún judío fue quemado en Auschwitz y que las chimeneas de los hornos crematorios fueron en realidad chimeneas de panadería. *"This is the ultimate viciousness on the part of our enemies*", comenta Elie Wiesel, "*if one is to believe them –and many already do– the death factories were invented by the victims and not by the killers"*[XL] (loc. cit.). En uno de sus otros escritos, Wiesel a la par que proporciona ejemplos adicionales de esta ofensiva del olvido, lanza un grito de alarma a los sobrevivientes del genocidio Nazi: *"Think about these questions. For soon you may have to answer them. Soon you may be held responsible if not for the Holocaust, then at least for the myth of the Holocaust"*[XLI] ("*The Holocaust as Literary Inspiration*", en *Dimensions of the Holocaust*, op. cit., pág. 18).

vez, en un cómplice de la amnesia histórica que Wiesel fustiga con tanta elocuencia, ya en 1946 Jaspers había llamado la atención sobre el hecho de que empezaba a extenderse a través del mundo "un terrible olvido" de los sufrimientos ocasionados por el Holocausto, así como sobre el peligro inherente en la tendencia de aquel entonces de buscar un refugio para el sufrimiento moral de la post-guerra en la apatía o la angustia.

> "*Aujourd'hui, nous avons un grand souci: à travers le monde s'étend un terrible oubli. Les souffrances monstrueuses ont été supportées. Les survivants jouissent de la vie… L'âme n'a pas assumé la réalité monstrueuse. Les morts ne sont plus. La ronde de la vie veut se reformer et la danse continue. Mais nous désertons si nous ne faisons que supporter les souffrances dans l'apathie ou l'angoisse. L'angoisse une fois passée, une fausse assurance s'installe dans cette vie qu'un hasard a sauvée. Elle voile ce qu'il serait désagréable de savoir… Nous n'avons pas le droit d'oublier les morts, les millions de tués, et comment ils ont dû souffrir ou chercher la mort*"[XLIII] (*L'esprit européen*, Rencontres internationales de Genève, 1946, pág. 321).

Ahora bien, la traición del olvido de que nos hablan Wiesel y Jaspers se torna doblemente odiosa cuando el sujeto de la complicidad es un abogado judío "progresista" que trata de justificar su cobardía moral con el argumento de que la ética profesional le obliga a defender los derechos cívicos de los agitadores

neonazis en los Estados Unidos. "*Why did Jewish lawyers*", pregunta Wiesel con repugnancia, "*rush to defend the Nazis and not the Jewish survivors in Skokie, Illinois*?[XLIV] (loc. cit.). Probablemente esta pregunta halle en parte su respuesta en el resquebrajamiento de la memoria colectiva en ciertos sectores de la intelectualidad judeo-americana cuya ideología asimilacionista los ha conducido a sacrificar la lucha contra el neo-nazismo en aras de una concepción abstracta y seudo-humanista de los "derechos" de las minorías. Como lo ha señalado Halbwachs en su análisis sociológico del recuerdo: "*On ne peut se souvenir qu'à condition de retrouver dans les cadres de la mémoire collective la place des événements passés qui nous intéressent. L'oubli s'explique par la disparition de ces cadres ou d'une partie d'eux*"[XLV]. (*Les cadres sociaux de la mémoire*, P. U. F., Paris, 1925).

La pregunta de Wiesel adquiere una importancia etnopolítica cuando se piensa en la función preponderante que el recuerdo histórico ha desempeñado en la evolución cultural y política del pueblo judío. Tanto es así que hasta se ha sugerido que el verbo *zajar* (recordar) representa una categoría existencial *sui generis* de lo que se ha dado en llamar el pensamiento hebraico (102). Cabe señalar a este respecto que ya sea desde un punto de vista lingüístico o desde un ángulo exegético el tema de la memoria histórica, tal como se hace presente en el texto veterotestamentario, ha sido el objeto de varias monografías interesantes (103). A juzgar por una de esas monografías, el mencionado verbo ocurriría nada

(102) A juicio de Abraham J. Heschel, existiría una relación intrínseca entre la memoria y la fe hebraica (*Man is Not Alone*, New York, Farrrar, Strauss, 1951, GA. 161 ss.). Observa a este respecto que de acuerdo a la mística judía el olvido proviene del reino del mal y la impureza y que su causa fundamental debe buscarse en la destrucción de las primeras tablas de la Ley (*Zohar*, I, 193b). Abstracción hecha de su ropaje teológico –que tiende a tergiversar la naturaleza social y política del problema– la reflexión de Heschel posee el mérito de señalar la importancia acordada a la memoria histórica en el pensamiento religioso y filosófico judío.

(103) Véase inter alia: Kessler, *The Memory Motif in the God-Man Relationship of the Old Testament*, Northwestern University, Evanston, 1956; Willy Schottroff, *Die Wurzel zakar im Alten Testament*, Mainz, 1961; P. A. H. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testament*, Stuttgart, 1962; Brevard S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, Mackay and Co., Chatham, 1962. Véase también A. Momigliano, *Time in Ancient Historiography, History and Theory*, Middletown, 1966, 6, 19. En realidad, ya en el siglo XIV el Ralbag (Rabí Levi ben Gershom, conocido bajo el apelativo de Gersónides) había llamado la atención sobre la importancia de la memoria en la tradición judía (cf. sus observaciones sobre el "olvido" y el "rostro escondido" en el cuarto libro de su *Miljamót Adonai*).

Cabe mencionar asimismo el pasaje sobre la memoria y el olvido en el quinto capítulo del Pórtico II de la *Introducción a los Deberes del Corazón* de Bahya Ibn-Pakuda (siglo XI) donde se subraya la gran importancia que tiene recordar "lo que hemos tomado" (del pasado) y se describe como un desastre el "olvido del camino recorrido". Verdad es que Ibn-Pakuda insiste también en la utilidad vital del olvido y la imposibilidad para el hombre de tener siempre presente la catástrofe. Nietzsche lo dijo a su manera: lo que distingue fundamentalmente al hombre de la bestia es que la segunda vive en un estado de olvido permanente; sin

menos que doscientos veintinueve veces en el texto tanájico con referencia a una diversidad de situaciones de orden cúltico, conmemorativo o penitencial. Se ha llamado igualmente la atención sobre la importancia que tienen en dicho texto los sustantivos *zejer* (nombre) y *zikaron* (recuerdo, signo conmemorativo). Empero, no se ha hecho suficiente hincapié en el hecho de que en la mayoría de los casos tanto el verbo como sus derivativos poseen una connotación histórico-social y que se hallan asociados a las ideas de pacto comunitario, liberación nacional, pueblo (o congregación) y nombre (en el sentido de una continuidad de linaje); o, inversamente, a una visión de la muerte concebida como olvido histórico. Raras veces, en efecto, los términos en cuestión entrañan un significado puramente individual o biográfico. Cabe señalar, por otra parte, que, contrariamente a la interpretación egocéntrica de Freud, según la cual la liberación psicológica del hombre "civilizado" consistiría en una emancipación de la carga o el complejo de la historia, el profeta hebraico veía en la "fijación" del recuerdo colectivo un instrumento de identificación cultural y nacional y que, en el caso del pueblo judío, el valor terapéutico de este instrumento ha sido ampliamente demostrado a través de los siglos (104).

A continuación se hallará una serie representativa de versículos y versos que permiten apreciar el papel social y político que desempeña la memoria tanto en el texto bíblico como en la poesía litúrgica hebrea:

embargo, el insomnio histórico podría anonadar no solamente a un individuo sino también a todo un pueblo (Consideraciones intempestivas, 1873-1875, segundo fragmento). No deja, empero, de ser cierto que "quienes nunca miran sus antepasados no podrán dirigir su mirada hacia la posteridad" (Burke, *Reflections on Revolution in France*). Sobre la función positiva del olvido también se han pronunciado algunos representantes del jasidismo. Así, de acuerdo a una leyenda midráshica, una luz brilla sobre la cabeza del feto a fin de que pueda estudiar la Ley, pero un segundo antes de su nacimiento el ángel guardián le da un golpe de ala en la cabeza y en el susto el niño olvida todo lo que aprendió. El celebrado rabino jasídico Baruj de Medzebozh (1757-1811) explicó esta leyenda en la siguiente forma: "Es para enseñar al hombre la importancia del olvido, porque si recordara el pasaje del tiempo y la proximidad de la muerte, no podría vivir como un hombre entre otros hombres. No iría más a arar su campo, no construiría más su casa, ni tendría hijos. Esta es la razón por la cual el ángel plantó el olvido en él: para permitirle vivir" (citado por Elie Wiesel en *Four Hasidic Masters and their Struggle against Melancholy*, University of Notre Dame Press, London, 1978).

(104) Esta concepción social del recuerdo contrasta significativamente con la apología del olvido tal como se manifiesta en la literatura mística cristiana de la Edad Media y en la filosofía taoísta. Se piensa, por un lado, en la "espesa nube del olvido" que sirve de refugio para el anónimo autor de *The Cloud of Unknowing* (siglo XIV); y por otro, en el "sentarse y olvidarlo todo" en el famoso diálogo de Chuang Tzu ("He olvidado la humanidad y la justicia", dice Yen Hui, "…para volverme uno con el Gran Universal"). Contrasta igualmente con la teoría "arquetípica" de la reminiscencia de Platón (*Meno*), la doctrina "interiorista" de la memoria de San Agustín (Confesiones, X, 8-26), la doctrina de la "nube del olvido" del misticismo cristiano medioeval y la teoría de Bergson sobre la función "utilitaria" del recuerdo. Esta última

Pacto:

"Y acordarme he del pacto mío que hay entre mí y vosotros y toda alma viviente de toda carne" (Génesis, VIII, 1) II, 24).

"Escribe esto para memoria en un libro" (Éxodo, XVII, 14).

"Y me acordaré de mi pacto…; y haré memoria de la tierra" (Levítico, XXVI, 42).

"Haced memoria de su alianza perpetuamente" (I Crónicas, XVI, 15).

"Acordóse para siempre de su alianza" (Salmos, CV, 8).

"Acuérdate de estas cosas, Jacob… No me olvides, Israel" (Isaías*,* XCIV, 21).

Liberación nacional:

"Y este día (Pascua) os ha de ser memoria…" (Éxodo, XII, 14).

"Tened memoria de aqueste día…" (la salida de Egipto) (*Ibid*., XIII, 3).

"Y acuérdate que fuiste siervo en la tierra de Egipto" (Deuteronomio, V, 15). Cf. *Ibid.* XV, 15; XVI, 12; XXIV, 18 y 22.

"Acuérdate de los tiempos antiguos" (Deuteronomio, XXXII, 7).

"Acuérdate de lo que te hizo Amalec en el camino…" (*Ibid*., XXV, 17).

"Y estas piedras serán por memoria a los hijos de Israel para siempre (Josué, IV, 7).

posee un antecedente fisiológico en la doctrina de Hering según la cual la memoria sería una función general de la materia orgánica y no una característica distintiva de la conciencia humana (Ewald Hering, *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie*, 1870). También se halla emparentada con la teoría de la "biología mnémica" propugnada cuatro décadas más tarde por Semon quien concebía la memoria como una aplicación del principio de la conservación al reino de la mutabilidad orgánica considerándola como uno de los dos aspectos gemelos (el otro sería la herencia) de una sola función biológica (R. Semon, *Die Mneme*, 1909; *Die Mnemische Empfindungen*, 1909). Casi al mismo tiempo el psicólogo francés Piéron defendía la tesis de que no existe ninguna diferencia entre el recuerdo y todo efecto natural durable, tal como el fenómeno de la histéresis, los ritmos vegetales y animales, etc. (véase *L'évolution de la mémoire*, Flammarion, Paris, 1910). Como es sabido, Cassirer, entre otros, ha denunciado el prejuicio reduccionista que caracteriza a dicha teoría señalando al mismo tiempo la diferencia cualitativa existente entre la memoria humana y cualquier forma de reminiscencia animal. En efecto, la primera involucra un complicado proceso ideacional de "reconocimiento", en el cual el sentido de "orden social" desempeña una función *sui generis*, así como una capacidad de reconstrucción del pasado que se halla ausente en la bestia (Ernest Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven and London, 1944, págs. 50-51). Con anterioridad Mauss había investigado magistralmente los condicionamientos sociales (familia, religión, clase, etc.) de la memoria humana, en tanto que Bartlett había analizado la convencionalización del recuerdo así como los efectos del auditorio sobre el proceso de la rememoración (véase M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, P. U. F., Paris, 1925 y F. C. Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge University Press, 1932).

Huelga agregar que la concepción

Pueblo:

"Y acordóse Dios de Rachel y oyóla Dios y abrió su matriz" (Génesis, XXX, 22).

"Acuérdate de tu congregación…" (Salmos, LXXIV, 2).

"Acuérdate de mí, oh Jehovah, según tu benevolencia para con tu pueblo" (Salmos., CVI, 4).

"Junto a los ríos de Babilonia, allí nos sentábamos, y aún llorábamos, acordándonos de Sión" (Salmos, CXXXVII, 1).

"Mi lengua se pegue a mi paladar si de ti no me acordare; si no ensalzare a Jerusalem como preferente asunto de mi alegría" (*Ibid.* CXXXVII, 6).

"…y acordaos de Jerusalem" (Jeremías, LI, 50).

"Pueblo mío, acuérdate…" (Micá, VI, 5).

Nombre:

"Empero acordóse de los antiguos días, de Moisés y de su pueblo" (Isaías, CXIII, 11).

"Yo no tengo hijo que conserve la memoria de mi nombre" (*baavur haskir shemi*) (II Samuel, XVIII, 18) (alusión al monumento que Absalóm hizo construir para perpetuar el recuerdo de su linaje y que se conoce como "el Lugar de Absalóm").

"Haré perpetua la memoria de tu nombre …" (Salmos, XLV, 17).

"y raeré de Babilonia el nombre y las reliquias" (Isaías, XVI, 22).

"A tu nombre y memoria es el deseo de mi alma"

hebraica de la memoria nada tiene que ver tampoco con la búsqueda subjetiva de un "tiempo perdido", tal como la concibió Proust, y menos aún con el "intemporal psicológico" de que nos habla Ellenberger (*Le mystère de la mémoire. Essai sur l'intemporel psychologique*, Mont-Blanc, Genève, 1947) o el "misterio de la procuración mnémica" que, al decir de Filloux, consistiría en un poder de la conciencia humana de abstraerse del presente en un movimiento que trasciende el tiempo (Jean-C. Filloux, *La mémoire*, P. U. F. Paris, 1960, pág. 125).

Pese al hecho de que en la mitología greco-romana las musas fueron concebidas como "las hijas de *Mnemosyne*", y no obstante la circunstancia de que los romanos le elevaban templos tanto a la Memoria como a la Fortuna (véase D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*), de un modo general puede decirse que en la tradición filosófica y literaria "latina" el recuerdo aparece más bien como una categoría subjetiva del corazón o el entendimiento, abstracción hecha de la experiencia colectiva que le sirve de marco. Constituye en cierto sentido una excepción a esta regla la visión cósmica de Lucrecio según la cual la pérdida de la "*retinentia rerum*" es identificada con la muerte misma (*De Natura Rerum*, III, 674). L. Dugas ha elaborado este concepto al describir el olvido como "una muerte a la que asistimos despiertos y en vida", por más que desde otro ángulo nos habla también de la importancia de la "letotecnia" o arte del olvido. En un comentario sobre un pasaje de Barbusse relativo al olvido, Dugas observa que el triunfo del recuerdo, en el sentido lato de este término, involucra una afirmación del valor de la historia considerada como "la memoria del género humano" (*La mémoire et l'oubli*, Flammarion, Paris, 1917, págs. 42 y Apéndice). Entre los poetas filosóficos modernos, Víctor Hugo ha identificado también el recuerdo con la idea de una supervivencia corporativa. Se piensa, por ejemplo, en su representación simbólica del olvido como un "sepulturero" (*Pleurs de la nuit*) o en su

(Isaías, XXVI, 8).

"Desde las entrañas de mi madre tuvo en nombre mi memoria" (Isaías, XCIX, 1).

"… y no haya más memoria de su nombre" (Jeremías, XI, 19).

El sentido de perpetuación generacional se refleja vigorosamente en las interminables listas genealógicas de los nueve primeros capítulos del primer libro de las *Crónicas*. "Y contado todo Israel por el orden de los linajes…" (IX, 1).

Muerte como olvido:

"Y haría cesar entre los hombres la memoria de ellos" (Deuteronomio, XXXII, 26. Cántico de Moisés).

"Porque en la muerte no hay memoria…" (Salmos, VI, 5).

"…para cortar de la tierra la memoria de ellos" (*Ibid.* XXXIV, 16).

"Muertos son…. Y deshiciste toda su memoria (Isaías, XXVI, 14).

"… para que no haya más memoria de los hijos de Ammón entre las gentes" (Ezequiel, XXV, 10).

En algunas imágenes proféticas el olvido es aparejado con la no-existencia. Así, en su Carga de Tiro, Isaías exclama: "Toma arpa y rodea la ciudad, oh ramera olvidada; haz buena melodía, reitera la canción, porque tornes en memoria" (XXIII, 16).

Con respecto a la concepción de la supervivencia como un recuerdo colectivo, cabe señalar que en la escritura veterotestamentaria los *refaim* o espectros del

figura de corazón-féretro en cuyo interior los muertos se deshacen en polvo con mayor rapidez que bajo la piedra: "*Hélas! dans le cercueil ils tombent en poussière/ Moins vite qu'en nos coeurs*"[XLVI] (*Les feuilles d'automne*).

Sheol se describen ya sea como sombras carentes de memoria o como fantasmas olvidados (véase p. e., Job, III, 12-13; Salmos, LXXXVIII, 11 y CXV, 17; Kohelet, IX, 5-6 y 10; Isaías, XXVI, 14 y XXXVIII, 18-19). En los Salmos se habla de la muerte como de la "Tierra del Olvido" (LXXXVIII, 13). Conexamente la maldición tradicional contra el enemigo histórico de Israel (llámese Aman, Antíoco, Torquemada o Hitler) es "*imaj shemó vezijró*" (bórrese su nombre y su memoria). En relación con la legislación sucesoria del *yebum* o levirato "porque el nombre (del muerto) no sea raido de Israel" (Deuteronomio, XXV, 6), Pedersen habla del "gran terror del israelita de perecer de la familia y de ser borrado (de la memoria) (op. cit., pág. 81). (J. Pedersen, *Israel*, I y II, London, Copenhagen, 1926, pág. 106).

Conviene recordar también que el Kohelet es el único libro canónico en el que se subestima la importancia de la memoria colectiva (véase caps. I, 11; II, 16 y IX, 5). Esto explicaría la reticencia con la cual su inclusión en el canon solo fue aceptada al cabo de un agitado debate por el Sínodo de Yavne. Existen razones para pensar que el pesimismo histórico que lo caracteriza haya provenido de la filosofía cínica griega. Se puede observar también cierta analogía filosófica entre el Kohelet y las *Meditaciones* de Marco Aurelio en lo que a la doctrina del olvido universal se refiere (véase p. e., los capítulos II, 16 y IV, 33, respectivamente, así como entre ambos escritos y el tratado apócrifo denominado la *Sabiduría de Salomón* (II) atribuido a un judío helenizante de Alejandría.

En lo que a la poesía litúrgica se refiere, se puede mencionar el *zijronó lejaim* (recuérdanos para la vida) de la *Amidá* matutina; el *zojer jasdei avot* (el que recuerda las buenas acciones de los patriarcas) de la *Amidá* de vísperas de Iom Kipur; el *zikaron avoteinu*, el *zikaron Ierushalaim* y el *zikaron kol ameja* (el recuerdo de nuestros antepasados, de Jerusalem y de todo tu pueblo) del *Vatitén Lanu*; el *zojer ietzurov* (el que recuerda a sus criaturas) del *Musaf* sabático; el *ha-aretz ezkor* (recordaré la tierra) del *Ata zojer maasei olam* en el *Musaf* de Rosh Hashana donde se dice igualmente que "no hay olvido ante el trono de tu gloria"; el *zejor rajameja* u oración del recuerdo para el día de Iom Kipur; el *sefer hazijronot* (libro del recuerdo) del *Unetane Tokef* en la oración matutina de Iom Kipur que habría sido recitada por Rabi Amnón en la sinagoga antes de morir mutilado; el *bezojrenu et krovenu* (cuando recordamos a nuestros allegados) del *Azkarat Neshamot*, o memorial de las almas, que se reza en el octavo día de Pesaj, el segundo día de Shavuot y el día de Shemini Atzeret; y el *Ele Ezkera* (acordaréme de estas cosas) del mismo nombre que se recita en el *Musaf* de Iom Kipur a la memoria de los mártires judíos. Es significativo que entre las oraciones que se recitan en el día de Rosh Hashana diez se refieren al recuerdo (*zijronot*).

Entre los poetas que con mayor elocuencia han evocado dicho motivo se destacan Eleazar Kalir (siglo VII), Shelomo Ibn-Gebirol (1020-1058?) y Yehuda Shemuel ha-Leví (1075-1161?). Con referencia a la noción genuinamente hebraica de un mérito

corporativo, en una de las elegías de Kalir los patriarcas prorrumpen en lamentos y le preguntan al "Dios de los Cielos" qué se ha hecho de la promesa "de recordar la alianza concertada con los genitores". A su vez, en una de sus *gueulot* (poemas de redención), Ibn-Gebirol invoca en su beneficio "el recuerdo de la alianza con los patriarcas", en tanto que en su *Keter Malkut* (Corona Real) pide que se le recuerde "gracias a la memoria y el amor a tu pueblo". En cuanto a ha-Levi, en su celebrado poema sobre la florida esterilidad de la ciencia helénica, se pregunta si no es indigno "que los muertos sean recordados mientras que el Arca y las Tablas son olvidadas".

Huelga decir que la lista que antecede ha sido elaborada con un propósito que va más allá de la exegesis semántica. Como lo ha señalado Marcuse, el rechazo de la "dimensión histórica" en la sociedad contemporánea "no es un asunto académico sino político" puesto que involucra *inter alia* un "olvido" del horror totalitario gracias al cual se admite, por ejemplo, "que regímenes fascistas funcionen como socios del Mundo Libre". Cita a este respecto una reflexión de Adorno para quien "el espectro de una humanidad sin memoria" (*das Schreckbild einer Menschheit ohne Erinerung*) se halla vinculado con el principio del "progreso" en la sociedad burguesa en virtud del cual tanto el tiempo como el recuerdo deben liquidarse como vestigios irracionales del pasado. Observa además que "la sociedad establecida parece temerosa del contenido subversivo de la memoria" porque en el recuerdo "se afirma la

presencia de los miedos y las esperanzas de la humanidad" (loc. cit.). Sin negar la función terapéutica del olvido, Marcuse advierte por otra parte que la desmemoria política contribuye a perpetuar la sumisión y el renunciamiento pues reproduce las condiciones que hacen posibles la injusticia y la servidumbre:

> "*This ability to forget… is an indispensable requirement of mental and physical hygiene without which civilized life would be unbearable; but it is also the mental faculty which sustains submissiveness and renunciation. To forget is also to forgive what should not be forgiven if justice and freedom are to prevail. Each forgiveness reproduces the conditions which reproduce injustice and enslavement: to forget past suffering is to forgive the forces that caused it –without defeating these forces… Against this surrender to time, the restoration of remembrance to its rights, as a vehicle of liberation, is one of the noblest tasks of thought*"[XLVII] (*Eros and Civilization*, The Beacon Press, N. Y., 1955, cap. XI (105).

Antes que Marcuse, Nietzsche había llamado la atención sobre la función terapéutica del olvido observando que la memoria excesiva representa un peligro para la vida de los individuos y los pueblos. Al mismo tiempo señalaba, empero, la necesidad de determinar el grado en que el hombre tiene que nutrirse del recuerdo a fin de no caer en la beatitud del eterno presente zoológico: "*Es ist möglich fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben, wie das Tier zeigt;*

(105) Jaspers expresó un pensamiento análogo en un discurso pronunciado en ocasión de las *Rencontres Internationales de Genève* de 1949: "*Nous sommes saisis d'horreur quand nous voyons que des terribles despotes veulent étouffer l'histoire parce qu'elle est à leurs yeux la source funeste qui alimente l'indépendance des hommes*"[XLVIII] (véase *Pour un nouvel humanisme*, ed. de la Baconnière, Neuchâtel, 1949, pág. 194). Desgraciadamente, el alcance de esta declaración se torna sospechoso cuando se lee en el mismo discurso que la historia que el filósofo existencialista quería preservar se hallaba limitada a los valores "trascendentales" de la Iglesia.

es ist aber ganz und gar unmöglich ohne Vergessen überhaupt zu leben"[XLIX]. A la par que reconoce que el sentido histórico involucra el conocimiento de que el hombre ha nacido para sufrir y que en el mejor de los casos todo nuestro trabajo constituye un medio para olvidar nuestros dolores, Nietzsche define esencialmente la animalidad como un olvido silencioso en una tan breve como exquisita parábola:

> "*Der Mensch fragt wohl einmal das Tier: warum redest du mir nicht von deinen Glücke une siehst mich nur an? Das Tier will auch antworten und sagen, das kommt daher, daß ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte, – da vergaß es aber auch schon diese Antwort und schwieg*"[L] ("Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", en *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Basel, 1874).

Marcuse también señala que en el sistema de Hegel el recuerdo aparece como la categoría suprema de la existencia. Así, en la parte conclusiva de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel declara que la *Erinnerung* (recuerdo) constituye la forma más interna y elevada de la substancia ("…*das Innere und die in der Tat, höhere Form der Substanz*") y que en su etapa terminal el Espíritu del Mundo se libera de su enajenamiento para entregar su figura a la memoria ("…*sein Insichgehen, in welchem er sein Dasein verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt*").

No olvidarse, empero, que como lo ha mostrado Plumb, la historia se halla a menudo al servicio de la mitología y que el culto del pasado ha sido utilizado

con frecuencia como instrumento ideológico para legitimizar el *statu quo* y santificar los intereses de la clase dominante. Ya Bentham había denunciado la falacia del "argumento chino" (o de la "sabiduría de nuestros antepasados") en virtud de la cual se justifica "el sacrificio de los verdaderos intereses de los vivos (en aras de) los intereses imaginarios de los muertos". Al mismo tiempo mostraba como "bajo la influencia conciliatoria de la costumbre" se intenta perpetuar un *statu quo* contrario al bien común. A su criterio, este "perjuicio vigente a favor de los muertos" constituye a menudo una "impostura" que ha contribuido poderosamente a la práctica de la idolatría. (Véase *The Handbook of Political Fallacies*, Harper and Bros, New York, 1962, cap. 2).

Así, un pesimista social como Chesterton ha podido hacer la apología de la Tradición (con mayúscula) definiéndola como "la democracia de los muertos" e insistiendo que acordemos la voz a "la clase más silenciosa" (los antepasados), en vez de inclinarnos ante las reclamaciones de "los privilegiados de la vida". El sofisma es obvio: se tergiversa la idea de una lucha de clases entre los vivos mediante la noción metafísica de un conflicto entre los vivos y los muertos, lo que permite llamar a silencio a la clase que se rehusa a aceptar la mera reproducción de su actividad vital o fuerza de trabajo como un privilegio. Hecha esta salvedad, Plumb reconoce que "la vitalidad del pasado como una fuerza social" puede ejercer una influencia positiva cuando se trata de apuntalar la confianza del hombre en su destino

racional por encima del prejuicio étnico, la vanidad nacional o la dominación de clase (op. cit., págs. 112 y 115). Conviene reconocer por otra parte que, pese a su idealismo retrógrado, Gentile dio en el blanco cuando llamó la atención sobre el peligro inherente en una mitologización del pasado momificado:

> "…:*la memoria, come conservazione del passato mummificato, e sottratto alla mente lungo la serie stessa degli elementi del tempo, è un mito. Niente si ricorda in questo senso, niente sta o si ripete dopo essere stato, e tutta la realtà inesorabilmente investe, per definizione*, l'innumerabilis annorum series et fuga temporum, *di cui parla il poeta*"[LI] (*Teoria generale dello spirito come atto puro*, 4ª ed., Bari, Laterza et Figli, pág. 131).

Infortunadamente, el valor de esta observación se echa a perder cuando el mismo autor declara *ipso facto* que el único recuerdo válido es el que, gracias a una virtud fantástica del espíritu, "se crea en la eternidad del presente" abstracción hecha del pasado que evoca y sin relación con el futuro que le sigue" (loc. cit). Conviene reconocer finalmente que la denigración futurológica que Bloch ha hecho del pasado ("*Parteilichkeit für die Zukunft*") difícilmente se concilia con una visión geohumanista de la historia, tal como se halla expuesta en la *Ideología Alemana* y según la cual el mundo es "el producto de la actividad de una cadena de generaciones cada una de las cuales se ha elevado sobre las espaldas de la precedente y cuyo orden social ha cambiado de acuerdo con las

necesidades modificadas".

Emil L. Fackenheim ha fustigado "las baratas y a menudo sacrílegas evasiones" de aquellos que por razones de orden ideológico insisten en borrar el recuerdo del Holocausto. Entre dichas evasiones menciona: a) la del ideólogo "progresista" que sostiene que dicho recuerdo es innecesario porque Auschwitz representaba solamente "una accidental 'recaída en el tribalismo'"; b) la del ideólogo "psiquiátrico" para quien la memoria de Auschwitz es tan masoquista como fuera sádica la operación que la ha motivado; y c) la del ideólogo "universalista" para quien los judíos están obligados a olvidar su propia catástrofe para preocuparse por los problemas "universales" de Vietnam, el gueto negro en los Estados Unidos y los refugiados palestinos. A juicio de este escritor, tanto el judío creyente como el pensador teológico (¿por qué solo ellos? D. E.) tienen la obligación de recorrer una y otra vez la *vía dolorosa* que condujo a una tercera parte del pueblo hebreo al sacrificio humano en las cámaras de gas del nazismo. (Véase *The People Israel Lives*, en la colección *Disputation and Dialogue*, editada por F. E. Talmadge, Ktav Publishing House, New York, 1975, pág. 297). Fackenheim reproduce en este ensayo parte de un espantoso texto litúrgico intitulado *La Resurrección* que ha sido incorporado en un oracional utilizado por la comunidad judía reconstruccionista de los Estados Unidos. Trátase de una variante moderna de la visión ezequeliana del Valle de las Osamentas hacia donde convergen las cenizas y las humaredas de los hornos

crematorios, los panes de niños-jabón, los fetos, los gritos y las pesadillas de los campos de la muerte, para enfrentarse con el Todopoderoso. "Sed hombres", les dice éste. "No te oímos", responden los vestigios, para hacer luego una profesión de fe colectiva y una afirmación de su supervivencia anónima en el pueblo de Israel:

> *"But the many are now one. Our blood has flowed together. Our ashes are inseparable, our marrow commingled. Our voice poured together, like water of the sea. We shall not surrender this greater self. We the Abrahams, Isaacs, Jacobs, Sarahs, Leahs, Rachels are now forever Israel"*[LII].

El recitador invoca al Todopoderoso para que produzca un hombre-buhonero que vaya vendiendo como tantas otras baratijas los "recuerdos" del Holocausto (una bolsita de ceniza, un trozo de pergamino chamuscado, un hombre-vela, un niño-jabón) en los cuartos de baño del Palacio de Cristal donde los diplomáticos de las Naciones Unidas "lavan y lavan sus manos" con la sangre de judíos polacos, alemanes y rusos:

> "*A great statesman will place a candle at his bedside.*
> *It will burn but will never be consumed*
> *The tallow will drip with the tears we shed*
> *And it will glow with the souls of our children.*
> *They will put us in the bathrooms of the United Nations*
> *Where diplomats will wash and wash their hands*
> *With Polish Jews and German Jews and Russian Jews*

……………………………………

Some day the diplomats will wash their hands

And find them stained with blood."[LIII]

El poema concluye con una escena profética en la que "los estadistas, los diplomáticos y los ciudadanos" salen a la caza del buhonero de los recuerdos con el fin de matarlo.

> "*But the peddler shall never cease from the earth*
>
> *Until the candles die out and the soap melts*"[LIV]
>
> (Rabbi David Polish, *High Holy Day Prayer Book*, Jewish Reconstructionist Foundation, reproducido en *Face to Face*, boletín de la Anti Defamation League, vol. VII, Winter 1980).

Desde este ángulo cobran especial relieve las palabras de Gideon Hausner, "fiscal del Estado" en el proceso de Eichmann y expresidente del *Yad Vashem* (106), sobre la función del recuerdo en el caso de pueblo judío:

> "*This occurred in the heart of Europe, not in some remote spot hidden in the jungle. It is a national duty to remember, though remembrance is perhaps one of the most difficult moral functions we enforce on ourselves. It is one of the commandments of the Bible which are most demanding. But this happens to be the motive of our organization, the Yad Vashem*"[LV]. (De un discurso sobre el Holocausto pronunciado ante un seminario sobre la identidad judía; véase *Jewish Identity in the Modern World*, Jerusalem,

(106) *Yad Vashem*: instituto erigido en la zona occidental de Jerusalem en virtud de la Ley de Conmemoración del Holocausto y el Heroísmo promulgada por la *Knesset* el 19 de agosto de 1953. Su nombre proviene de un versículo isaítico: "Nombre perpetuo les daré". Su objetivo fundamental es el de perpetuar (mediante la exposición del vestigio histórico y la divulgación de los horrores de los campos de exterminio) la memoria de las víctimas del Holocausto, sus comunidades, organismos e instituciones así como la de los judíos que se sublevaron contra la barbarie hitlerista. Consta, entre otras muchas cosas, del Pilar de Heroísmo, el Mausoleo de la Recordación, una sinagoga, un archivo y una biblioteca. En el piso del Mausoleo están grabados los nombres de veintidós campos de concentración.

1974, International Council of Jewish Women, págs. 19-24).

La noción del recuerdo histórico como obligación ética ha sido dramatizada por I. Bashevis Singer en *El esclavo*, una historia que ostensiblemente se refiere a las masacres de Chmelnitzki, pero que en realidad tiende a evocar el problema del Holocausto. "Por el olvido", dice Jacobo, "también yo soy culpable del asesinato".

Animado por una visión un si es no es teosófica de la política, un finado conserje del Palacio de Cristal transformó uno de sus recintos en un Templo de la Meditación donde los "temístocles" (107) de los cuatro mundos vienen a cultivar la técnica del olvido antes de votar sus resoluciones sobre la autodeterminación de los comandos terroristas y el "racismo" de los sobrevivientes del Holocausto racista. *"Hunc circum innumerae gentes populique volabant"* (Alrededor [del Leteo] revoloteaban innumerables naciones y pueblos) (Virgilio, *Eneida*, lib. VI). Por lo visto, al establecer semejante santuario, el malogrado conserje no hizo más que anticipar en el plano de las relaciones diplomáticas lo que desde entonces ha adquirido los contornos de un movimiento seudoreligioso tendiente a ofrecer a una juventud desorientada el refugio ilusorio de una "meditación trascendental" en la que el individuo pierde el sentido de su persona (y por ende de su responsabilidad social) para anegarse en una "conciencia cósmica", la cual, según parece, contribuye, entre otras cosas, a aumentar el índice de la productividad (sic) (108). Llevado por mi propia fantasía, yo expulsaría de dicho

(107) Al decir de Cicerón (*De Oratore* II, LXIV), Temístocles habría rehusado aprender el arte mnemotécnico de Simónides por considerarla menos útil que la letotecnia, la ciencia del olvido.

(108) Alusión a las aplicaciones políticas e industriales del neoyoguismo de Maharashi y sus acólitos en los Estados Unidos y Europa.

templo a los mercaderes del olvido (que son también los del petróleo) para transformar el beatífico recinto en algo así como un "Teatro de la Memoria" al estilo de los que Julius Camillus Delminius y Cosmas Rossellius construyeron en la época del Renacimiento para facilitar el recuerdo de la mitología clásica y el Infierno dantesco (109). Fiel a las reglas de la mnemotécnica tradicional sobre "la memoria de las cosas" y "la memoria de las palabras", así como al principio de "los lugares y las imágenes" (110), mi teatro de la memoria política reproduciría un infierno laico de Auschwitz y otras usinas de la muerte industrial, con sus propias "cavernas" (hornos crematorios), "recovecos" (cámaras de gas), "portales" (alambrados de púa), etc., donde, antes de proceder a un voto, los depositarios de la conciencia universal podrían ir a recoger una "visión corpórea" (111) de los huesos, las pieles, las trenzas, las dentaduras, los zapatos y los pergaminos de los seis millones de seres indefensos que perecieron en el ígneo vientre del Moloch teutónico, como también una imagen concreta de las atrocidades cometidas en nombre del "Führer", una doctrina que sirve hoy día de inspiración para quienes acogen en su seno a los genocidas potenciales del futuro.

(109) Véase *Teatro della Memoria* y *L'Idea del Teatro* (1550) y *Thesaurus artificiosae memoriae* (1579), respectivamente, sobre todo el dibujo teatral del Infierno en la última de estas publicaciones.

(110) La "*ars memorativa*" en la antigüedad clásica y la Edad Media se regía por el principio del "*ex locis et imaginibus*", gracias al cual las construcciones arquitecturales (una casa, un arco, una esquina, etc.) y los signos plásticos (*notae* o *simulacrae*) servían de puntos de referencia y recolección para los oradores del foro.

(111) Expresión utilizada por Viglius para describir en una carta a Erasmo la impresión que le hiciera el "Teatro de la Memoria" de Julius Camillus, citado por Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Penguin Books, 1969, excelente libro del cual provienen igualmente las otras citas relativas a la concepción teatral de la memoria en el Renacimiento.

Ya antes del Holocausto, Itzhak Leibush Peretz había planteado el grave problema del olvido histórico en una pieza teatral intitulada *Bai Najt Oifn Altn Mark* (De noche en el Viejo Mercado): en una extraña escena los muertos surgen de sus tumbas para entablar un animado coloquio cuando de súbito uno

de ellos lanza la paradójica pregunta: "*Vi lang lebn toite*?" (¿Cuánto tiempo viven los muertos?). Frente al asqueroso mercado del olvido que se ha instalado en el Palacio de Cristal y frente a la cobarde letotecnia practicada por ciertos elementos de la Diáspora judía, los cuales, para adoptar una expresión de Amiel, han perdido la capacidad de la "emoción retrospectiva", solo cabe la siguiente respuesta a la pregunta del fantasmagórico personaje de Peretz: los muertos de Auschwitz (como los de Alejandría, Toledo, Kishinev y otras ciudades de la infamia antisemita) seguirán viviendo siempre y cuando los judíos de todas las latitudes e ideologías sepamos atribuirle un significado político al *Ele Ezkera* y solamente en la medida en que, y liberándonos de la doctrina beata del providencialismo, contribuyamos con la espada en una mano y la paleta (o el punzón) (112) en la otra, a la consolidación del redivivo Estado de Israel. De lo contrario corremos el grave peligro de transformarnos en "maquinas del olvido" sucumbiendo a esa mayúscula miseria que en la página terminal de su inolvidable novela, Barbusse fustigara con referencia a la primera guerra mundial:

> "*À toutes les misères de la guerre il faut peut-être ajouter celle-ci, qui est la plus grande de nos misères, que tant de souffrances accumulées ne se graveront pas dans la mémoire, …(qu'elles) ne porteront pas leurs fruits, que la leçon en sera perdue…On est dans des machines à oublier. Les hommes c'est des choses qui pensent un peu et qui, surtout, oublient*"[LVI]. (Barbusse, Henri. Le

(112) Sin negar el papel decisivo que le toca al albañil-soldado en la ejecución de este operativo, conviene recordar que Ezrah tuvo que ensenarle la Ley al pueblo antes de que Nehemías pudiera obtener del mismo el esfuerzo necesario para reconstruir el Muro. En rigor, en la presente coyuntura histórica se trata de dos operaciones convergentes puesto que de por sí el estilete del escriba apenas si serviría para matar a una mosca.

feu, 1919).

A fin de no sucumbir a la miseria del olvido histórico (esa cobarde "*Sehnsucht nach Vergessen*"[LVII] de que nos habla Hesse en *Die Morgenlandfahrt*), recitemos, para actualizarlo y adaptarlo a nuestro propio tiempo, el verso que D'Aubigné compuso en homenaje a "las cenizas de los incinerados" que habían perecido a raíz de las atrocidades religiosas cometidas en la Francia del siglo XVI:

"*Les cendres des bruslés sont précieuses graines,*

Qui après les hyvers noirs d'orage et de pleurs,

Ouvrent, au doux printemps, d'un million de fleurs,

Le baume salutaire et sont nouvelles plantes,

Au milieu des parvis de Sion fleurissantes"[LVIII] (*Les tragiques, Chambre dorée*).

En un texto conmemorativo del levantamiento del gueto de Varsovia, Wiesel cita un terrible párrafo de una carta escrita por Mordejai Anielewicz a un amigo durante la segunda semana de la rebelión: "Mientras sentimos que nuestros últimos días se aproximan, os pedimos que recordeis cómo fuimos traicionados". Wiesel comenta esta traición de la siguiente manera:

"*Yes, they were betrayed. The world knew and kept silent. In those days and nights of destiny, the solitude of the Jewish ghetto-fighters and their fellow-victims was matched only by God's. We let them down, we let them suffer alone, march alone, fight alone. And yet, and yet. They did not die alone –for something of all of us died with*

them"[LIX] (*"They Were All Alone"*, en *The Jewish Chronicle*. London, May 12, 1978).

Treinta años después, esta bestia ideológica, conocida bajo el nombre de "Mundo", quiere traicionarlos nuevamente mediante una obscena letotecnia en la cual la noción de la llamada prescripción jurídica se conjuga no solo con la doctrina agápica del amor del enemigo sino también con una concepción pragmática de la función del petróleo en la supervivencia de la civilización occidental. En la medida en que resistamos a las seducciones de "la inicua aritmética del olvido", que, al decir de Thomas Browne, nos permite "dormir una parte de nuestra vida (vigilante)" recordando selectivamente (léase políticamente) la muerte de nuestros semejantes (*Hydriothaphia*, 1658) (113) en esa medida podemos abrigar la esperanza de que nuestro propio ser moral resultará indemne de la segunda "solución final" de la cuestión judía. Vale decir, el olvido total de la primera. No sin condenar al mismo tiempo el racismo filosófico de Hegel (sobre todo en lo que se refiere a los pueblos africanos, que trágicamente han sucumbido a esa "aritmética"), se podría adaptar a la presente coyuntura geopolítica la idea enunciada en la introducción a su *Philosophie der Geschichte* de que uno de los criterios fundamentales para juzgar el grado de desarrollo de un pueblo es su capacidad de cultivar la memoria colectiva o –para emplear una fórmula cara al propio Hegel– de poseer un sentido de "auto-conciencia" histórica.

(113) Thomas Browne ha expresado melancólicamente esta idea en su ensayo sobre las urnas funerarias: "*Our fathers find their graves in our short memories and sadly tell us how we may be buried in our survivor's*"[LX] (*Hydriotaphia: Urn Buriall or a Discourse of the Sepulchral Urns lately found in Norfolk, 1658*). En el mismo ensayo Browne habla de la inquietud con que el ser humano trata de proteger la "diuturnidad" de su memoria constantemente amenazada por el sueño y "la iniquidad del olvido".

En el Memorial del Holocausto del Yad Vashem en

Jerusalem se puede leer un poema de Abraham Shlonsky intitulado *Un Voto*, uno de cuyos pasajes reza así (traducción libre del original hebreo):

"He hecho un juramento: recordarlo todo,

Recordar, ¡no olvidar una sola vez!

No olvidar una sola cosa hasta la postrera generación,

Cuando haya cesado toda la degradación,

Hasta lo último, hasta su final"

SÍ, … ELE EZKERA V'NAFSHI ALAI ESH'PEJA: "Acordaréme de estas cosas y derramaré sobre mi alma…" Acordaréme de todos "los asesinados por el Reino", trátese del reino de Ramses, Antioco, Epifanes, Torquemada, Pobedonostev o Hitler. Acordaréme de los infantes hebreos arrojados en las aguas infestadas del Nilo; pero recordaré al mismo tiempo la epopeya de *Ietziat Mitzraim* como si se tratase de mi propia salida de Egipto. Acordaréme de los diez impertérritos *rabies* torturados y ejecutados por el Seléucida por haberse negado a traicionar el Decálogo y a abdicar a la identidad nacional de su pueblo. Acordaréme de los millares de hombres, mujeres y niños que sirvieron de leña viva al Santo Oficio para alumbrar los evangélicos frontispicios de sus catedrales; pero recordaré al mismo tiempo que el insobornable Abrabanel se puso a la cabeza de ibérico exilio antes que renunciar al patrimonio milenario de su estirpe. Acordaréme que en el momento que en Dachau los mastines de Himmler despanzurraban a los niños judíos, en Berlín un nuncio, cuyo nombre no quiero acordarme, junto con los embajadores

laicos de los países de "civilización occidental y cristiana", vigilaban el estricto cumplimiento de las reglas del juego diplomáticas; pero recordaré también que de las cenizas de los hornos crematorios renació como un ave fénix, el Estado del pueblo de dura cerviz. Acordaréme que, durante la guerra del Kippur, la voz del Vaticano mantuvo un ominoso silencio, como lo mantuvo igualmente en el voto infame sobre el racismo y el sionismo, coadyuvando de esta manera a que las Naciones Unidas se transformaran en el centro mundial del antisemitismo. Temeroso, empero, de que mi recordatorio pueda servirme de pretexto para buscar un elegíaco refugio detrás de una "valla" étnica o religiosa (que no por haber sido protectiva en el pasado deja de ser exclusivista en el presente), ¡recordaré igualmente con tristeza que, olvidando la fraterna advertencia de un famoso boyero y recogedor de cabrahígos (Amos, VIII, 7), la Sinagoga guardó, a su vez un pusilánime mutismo frente a los genocidios de My Lai, Daca y Soweto!

Maamad

En la época del segundo Templo la palabra *maamad* (puesto de parada, presencia) servía para designar una institución socio-religiosa *sui generis* cuyo sentido democrático no ha sido puesto suficientemente de relieve. Tratábase de un grupo de delegados o representantes laicos encargados de vigilar las vigilias oblativas que los sacerdotes y levitas de turno celebraban periódicamente en el santuario jerosolimitano y en los centros comunitarios de los

distritos del interior. Como el número de esas vigilias era de veinticuatro, el territorio del país estaba dividido en tantos otros *maamadot* o *anshei maamad* (hombres del puesto) que constituían la contraparte popular de las *mishmarot* o *anshei mishmar* ("hombres de la guardia" clerical; lit. gente de la vigilia o el servicio).

Durante la semana de la vigilia los *maamadot* realizaban, además, otros servicios de naturaleza colectiva, tales como la lectura de la ley y la oración, sin la participación de los funcionarios del Templo. (Es posible que esta institución haya sido la precursora de la sinagoga). Conviene señalar también que las ceremonias oblativas se financiaban con los dineros públicos provenientes de una contribución especial de medio *shekel* impuesta a todos los miembros de la colectividad.

De acuerdo con un pasaje en el Talmud de Babilonia, el pregonero del Templo empleaba la siguiente fórmula para recordar sus respectivas obligaciones a las gentes de la guardia del puesto: "Levantaos, sacerdotes para el servicio, levitas para la bendición, Israel (vale decir, el pueblo) para la presencia" (114). Si el sumo sacerdote daba señales de dormirse, los sacerdotes jóvenes lo despertaban castañeteando los dedos. A juzgar por otros pasajes, habría existido en el Templo un funcionario especial que tenía la obligación de despertar con un bastón o un azote a los sacerdotes y levitas que habían sucumbido al sueño; si no despertaba a tiempo, el guardián nocturno tenía el derecho de poner fuego a sus vestiduras.

(114) Tratado *Taanit*, IV. 2. En otro pasaje se observa metafóricamente que tan grande era la importancia de los *maamadot* que se consideraba dudoso que la tierra y el cielo pudiesen sobrevivir sin ellos… (op. cit., 27b).

A juzgar por una explicación semántica en el Talmud de Jerusalem, la palabra traducida como azote podría interpretarse también en el sentido de mecha, lo que significaría que el funcionario en cuestión estaba encargado igualmente del alumbramiento del candelabro de los siete brazos.

Con respecto a la institución del *maamad*, bueno es recordar que la corriente popular en la tradición judía fue tan poderosa que hasta se llegó a dudar del sentido democrático del *maamad har Sinai*, expresión mediante la cual se describe la presencia de la colectividad entera en la teofanía del matán-torá o dádiva de la Ley. Así, en un pasaje del *Midrash Bamidbar Rabá*, Moisés se dirige al Hacedor en los siguientes términos: "Y cuando diste la Ley, no se la diste a ellos y ellos no estuvieron presentes en el Sinaí, porque está escrito: 'Y el pueblo estuvo parado a distancia' (Éxodo, XX, 21). Así no diste la Ley a ellos sino a mí".

Empero, en vez de aplicarse al "servicio del corazón" (*avoda shebalev*), como lo requiere la alternativa instituida por la buena tradición, la nueva "gente de la guardia" se dedica ahora al servicio de la política e insiste en participar en la administración de la cosa pública. Peor aún, blandiendo la "vara de Aarón" a guisa de bastón, y negándose a distinguir entre los tabúes de la tribu y los imperativos de la nación, se empeña en desandar una parte de "Camino" con el objeto de restaurar ciertas formas obsoletas de la ley que pertenecen a un pasado teocrático. En cambio, esta vez son los "hombres de la presencia" quienes

han sucumbido al letargo, en tanto que el pueblo observa el espectáculo "parado a distancia". A los primeros habría que recordarles un pasaje del Talmud de Jerusalem según el cual la ofrenda no es válida si el interesado se halla ausente de la ceremonia. A los segundos una sentencia de Maimónides de que "la Escuela es más sagrada que la Sinagoga", razón por la cual es licíto transformar el edificio de la segunda para servir las necesidades de la primera.

La Balanza

1. Y fue a mí un Eco de la Tierra diciendo: Hijo del Hombre, ve y búscate una balanza y pesarás en ella a los que hacen la magna ofrenda en aras de la valía.

2. Y en uno de los platillos pondrás a los siete mancebos que con los ojos puestos en el cielo marcharon hacia el cadalso entonando el cántico de Moisés. (II Macabeos, VII, 1-42. Cf. tratado *Gittin*, 57 b).

3. Y en el otro platillo colocarás el cuerpo enjuto del anciano Eleazar, quien, con su mirada fija en "la masa del pueblo" (115), prefirió el martirio a la hipocresía de una falsa conversión.

4. E hice tal como me ordenara el Eco. Y observé perplejo que el platillo del viejo escriba pesaba más que el de los siete mancebos. Y no atinaba a explicarme esa extraña figura.

5. Y vino otra vez a mí el Eco diciendo: la ofrenda de Eleazar halla especial gracia en mis ojos porque fue

(115) II, Macabeos, loc. cit. Cf. tratado *Ketubot*, XII: "Morir con la cara hacia el pueblo es un signo hermoso".

hecha sin esperanza de premio. Como está escrito: "Y pidió que se apresuraran a enviarle a la sepultura" (*loc. cit.*). En cambio pese al sacrificio que entraña, la ofrenda de los macabeos contiene un grano de apostasía puesto que al hacerla los altivos hijos de Janá erigiéronse en beneficiarios de una pretendida alianza en virtud de la cual habríales yo prometido la inmortalidad en el cielo (116).

6. Y sabrás que la muerte del viejo escriba posee el valor de un testimonio mientras que la de los siete mancebos se inscribe bajo el signo de un gaje.

7. Y llegó a mí por tercera vez el Eco y dijo: Ya has de saber que no existe el menor indicio en la Escritura de que haya yo formado semejante pacto con la simiente de mi siervo Abraham. Como está escrito: "Y fue reunido a su pueblo". Y como está dicho: "Y ha dado la tierra a los hijos del hombre" (117).

Pauvre Homme[LXI] (118)

Un *Kadish* por Heine

Prefacio

I

Como es notorio, Heine se convirtió al luteranismo en la ingenua esperanza de que el acta de bautismo le serviría de "tarjeta de entrada" en la sociedad antisemita alemana (119). Con motivo, entre otras cosas, de la desocupación de las provincias renanas por las tropas de Napoleón, esa esperanza quedó tristemente frustrada y a partir de entonces el

(116) "En cuanto a nuestros hermanos, después de haber soportado un dolor pasajero, beben de la vida que no se agota en virtud de la alianza con Dios… (II Macabeos, 7. 30). "Tú nos excluyes de esta vida presente, pero el Rey de los Cielos nos resucitará para una vida eterna, a nosotros que morimos para ser fieles a sus leyes" (Ibid., 7, 9).

(117)

השמים שמים להי והארץ נתן לבני אדם

(Salmos, CXV, 46). A despecho de las tarzanadas cosmonáuticas de Adán, en lo esencial esta fórmula geo-humanista parece haber mantenido su validez. Empero, con el objeto de apaciguar la susceptibilidad de los altaneros representantes del quijotismo sideral, se reproduce a continuación un pasaje de *Midrash Bamidmar Rabá* (*Vaierá,* XII, 3) en que aparecen reservados los derechos del hombre en lo que a la utilización del espacio sublime se refiere…: "Cuando Dios creó el mundo decretó que 'los cielos son los cielos de Jehovah; y ha dado la tierra a los hijos del hombre', pero cuando se propuso otorgar la Ley, abrogó su decreto anterior diciendo: 'Los de abajo ascenderán y los de arriba descenderán…'. Como está dicho: y llamó Jehovah a Moisés a la cumbre del monte, y Moisés subió"(Éxodo, XIX, 20). Que es como decir: negociemos en un sitio neutro, de potencia a potencia.

(118) En la tercera estrofa de la elegía que sirve de acápite para la presente composición Heine expresa la esperanza de que en el aniversario de su muerte, "si el tiempo es suave y hermoso", su mujer Mathilde vendrá al cementerio de Montmartre para colocar un ramo de siemprevivas sobre su tumba y decir *Pauvre homme!* (en francés en el original alemán). Asimismo en una carta a Campe del 15 de enero de 1849 confiesa que ya no se siente más "el alemán más libre después de Goethe" –como lo designara Ruge– sino "un pobre judío enfermo de muerte".

desventurado poeta lamentó hasta su muerte una claudicación que –de atenernos a su propia confesión– habíale vuelto igualmente odioso a los judíos y a los cristianos (120). Mucho se ha escrito sobre la naturaleza de esta claudicación –que en el plano moral siempre será condenable– pero son contados los casos en que los escritores que de ella se hayan ocupado, hayan realizado un esfuerzo por aquilatar al mismo tiempo el valor político de la obra de Heine –tanto después como antes de su conversión– en relación con el problema de la emancipación del pueblo judío. Entre las excepciones a esta regla figuran un libro de Max Buckman intitulado *Heinrich Heine, National Jew* (1896) y un estudio más reciente de L. Rosenthal intitulado *Heinrich Heine als Jude* (Ullstein, Frankfurt-Berlin-Wien, 1973). Observa justamente el segundo de estos autores que, pese a las vicisitudes que la actitud de Heine sufriera con referencia al credo institucionalizado, el vínculo que lo mantuvo unido al pueblo judío permaneció incólume hasta el día de su doloroso fallecimiento (op. cit., pág. 321). Hans Kohn había emitido antes un juicio análogo en su libro *L'humanisme juif* (ed. Rieder, Paris, 1931, pág. 22). Este juicio halla plena confirmación no solamente en la ininterrumpida lucha de Heine contra el antisemitismo sino también en diversas declaraciones hechas por el gran poeta, tanto en su correspondencia como en su prosa política con posterioridad a su malhadada conversión. Así, en una carta dirigida a su amigo Moses Moser con fecha 27 de setiembre de 1823, Heine se refiere a su entonces proyectado

(119) Heine habla de ingreso en la "cultura europea" (*"Der Taufzettel ist das Entreebillett zur europäischen Kultur"*[LXII]. *Gedanken und Einfälle*, en *Sämmtliche Werke*, Vg. Weichert, Berlin, vol. XII, pág. 9). En realidad, las motivaciones de su conversión aún no han sido suficientemente exploradas. A juzgar por un pasaje más bien cínico en una de sus cartas a su amigo Moser, el móvil habría sido esencialmente pecuniario: "Te aseguro que si las leyes hubiesen permitido el robo de cucharas de plata, yo no me habría hecho bautizar" (14 de diciembre 1825). Por otra parte, de atenernos a otra misiva (sin fecha) al mismo destinatario, su bautismo habría constituido un acto de bravuconada por el cual distaba mucho de sentirse orgulloso. Heine le habla, en efecto, a Moser en un tono velado de un pasaje que se proponía incorporar en el *Rabino de Bacharach* relativo a una poesía traducida del árabe que un joven judeo-español ("judío de corazón, pero que se hace bautizar por fanfarronada") le envía a su amigo Yehuda Abrabanel. El comentario que hace Heine sobre el método rebuscado empleado por su personaje para hacer llegar el mensaje a su correligionario es por demás significativo en razón de que la carta a Moser fue escrita probablemente en noviembre de 1825, periodo en el cual se formalizó la conversión del poeta. "Quizás" –dice, refiriéndose a ese "judío de corazón" del proyectado pasaje– "tema confesar simplemente a su amigo un acto que no es muy noble". Resulta difícil conciliar estas dos extrañas confesiones epistolares con otro pasaje incorporado en una comunicación del 15 de enero de 1835, publicada en la *Revue de Paris*, y en el cual Heine manifiesta pertenecer a la religión luterana "no solamente por un acto de bautismo sino también por efecto de un entusiasmo batallador que me ha hecho tomar parte en las luchas de esta iglesia militante"(?). En la misma comunicación afirma que, si bien defendía los intereses sociales del protestantismo contra las incursiones de la propaganda jesuítica alemana, nunca ocultó sus "simpatías panteístas" (?), circunstancia que le habría valido el mote de ateo (véase

bautismo como a "un acto indiferente" que no afectaba en lo más mínimo su manera de pensar, si bien expresa al mismo tiempo la cándida opinión que dicho acto podría servir como un medio eficaz para reivindicar "los derechos de mis desgraciados compatriotas". En otra carta del 9 de enero de 1824 le dice, además, que sería un error pensar que la causa de sus hermanos judíos ya no le toca el corazón: "¡Que mi mano derecha se seque, si te olvido *Yerushalaim*! Estas son aproximadamente las palabras del salmista y también son las mías. Desearía poder hablar contigo una hora solamente sobre todos los pensamientos que se me han ocurrido respecto de Israel… así como sobre el hecho de que Heine es y seguirá siendo siempre Heine". También en su obra política y literaria abundan las imágenes simbólicas mediante las cuales Heine reafirma su identificación con el destino del pueblo judío. Así, en el poema *Almansor,* (no confundir con la tragedia del mismo nombre), que al juicio de algunos críticos posiblemente simbolice la conversión del propio Heine, el protagonista moro contempla alucinadamente su propia figura genuflexa en la catedral de Córdoba (que antes fuera una mezquita), cuando de súbito las columnas del prepotente santuario comienzan a desmoronarse y los dioses cristianos se ponen a gemir: "*Und sie brechen wild zusammen/ Es erbleichen Volk und Priester,/ Krachend stürzt herab die Kuppel./Und die Christensgötter wimmern*" (véase la sección intitulada *Die Heimkehr,* en el *Buch der Lieder*, 1827). Así también, en una proyectada dedicatoria a Moser del *Rabino de Bacharach*, Heine dice lo siguiente: "¡Estalla en elevados gemidos, oh

Henri Heine*, Correspondance inédite, troisième série*, CCCXXII, Calman Levy, éditeur, 1877, págs. 211-212). Sin emitir un juicio categórico sobre la etiología de esta trágica conversión, no parece exagerado sugerir que el acto obedeció por lo menos en parte a consideraciones de oportunismo socio-económico. Es notorio, en efecto, que Heine abrigaba serios temores de que el prejuicio religioso que caracterizaba a la sociedad pruso-cristiana de su tiempo opondría grandes obstáculos al libre ejercicio de su carrera jurídica así como a las aspiraciones que tenía de obtener una cátedra universitaria.

(120) "Ahora soy objeto de odio tanto entre los cristianos como entre los judíos. Me arrepiento mucho de haberme hecho bautizar. No veo que las cosas hayan mejorado para mí. Por el contrario, desde entonces solo he experimentado la desdicha" (de una carta a Moser del 9 de enero de 1826). No menos chocante que la imagen de las cucharas de plata es un pasaje en los *Reisebilder* donde el autor implora oníricamente los favores de su católica *inamorata* prometiéndole que pasará también por la puerta de su iglesia si consiente en dejarle franquear el umbral de su dormitorio. Este pasaje ofrece, sin embargo, cierto interés psicológico puesto que podría indicar que, desilusionado con la religión protestante, Heine había coqueteado en un momento con la idea de hacerse católico: "Te prometo abandonar la fe protestante, esa villana y fría religión que he profesado sin amarla jamás… A tus blancos y adorables pies abjuraré de los errores de Lutero a los que he permanecido atado por una necesidad mundana y por las astucias prusianas de Satán" (*Die Stadt Lucca*, cap. VI). Por otro lado, el lenguaje erótico-religioso empleado por el poeta para describir ese acto de abjuración, así como la osada expresión utilizada para indicar que en el mismo el verbo se haría carne por una noche solamente, permite suponer que se trata más bien de una sátira de mal gusto imaginada por un hombre religiosamente desmoralizado. Sea como fuere, el hecho es que en varias oportunidades Heine manifestó su

sombrío canto de los mártires, que por tanto tiempo he albergado en mi alma inflamada!… Mediante un poderoso hechizo he invocado el dolor milenario (de mi pueblo)… y todas estas lágrimas, silenciosamente acumuladas, fluyen hacia el sur – fluyen y se derraman todas en el Jordán" (de una carta a Moser del 25 de octubre de 1824). En otra comunicación del 28 de junio del mismo año le informa a su amigo que su celebración de la fiesta de *Pesaj* resultó todo un éxito y, al agradecerle por el envío de una *Agade*[3] (sic) le ruega que le mande todavía una traducción "palabra por palabra" del *Ha Lajma Anya,* junto con el texto de *Maasé b'Rabi Eliezer*. En la misma ocasión le transmite los buenos saludos de Benjamín de Tudela cuya figura –observa alusivamente– "se pasea sobre la mesa" (121). Más elocuente todavía es la escena tragicómica en su *Aus den Memoiren des Herrn von Schnabelewopski* (1834) donde el pequeño Sansón judeo-holandés agoniza de una herida recibida en una reyerta motivada por una afrenta infligida a su credo: mientras escucha con los ojos cerrados la lectura del correspondiente texto bíblico, el personaje sueña con las proezas de su homónimo y, en un movimiento convulsivo, reabre sus ojos y sacudiendo los "pilares" del armazón de la cama, cae exánime en un charco de sangre a la par que exclama: "¡Perezca mi alma junto con los filisteos!" (122). En el ámbito político, acaso la prueba más fehaciente del juicio expresado por

antipatía por la visión ascética de la existencia y el complejo de pecaminosidad que, a su criterio, caracterizarían el credo cristiano. Así, en su *Die romantische Schule*, (Paris, 2 de abril de 1833, lib. 1), a la par que hace la apología de "las inocentes alegrías de los sentidos", toma la defensa de aquellos para quienes *"auch die Materie ihr Gutes hat und nicht ganz des Teufels ist"*[LXIII] y que reivindican su derecho a *"die Genüsse der Erde, dieses schönen Göttesgartens, unseres unveräußerlichen Erbteils"*[LXIV]. Asimismo, en uno de sus otros escritos, hace un elogio un si es no es irónico de dicho credo en un lenguaje que recuerda un poco el que Marx emplea en su celebrado pasaje sobre la crítica del más allá: *"Für Menschen, denen die Erde nichts mehr bietet, ward der Himmel erfunden… Heil einer Religion die dem leidenden Menschengeschlecht in den bitteren Kelch einige süße, einschläfernde Tropfen goss, geistiges Opium, einige Tropfen Liebe, Hoffnung und Glauben"*[LXV]. En el mismo escrito Heine llega hasta el punto de afirmar que para Boerne la muerte resultó ser un acontecimiento venturoso porque lo habría salvado del propósito que abrigaba de convertirse al catolicismo (Ludwig Boerne. *Eine Denkschrift*, 1840). Entre las razones invocadas en abono de semejante afirmación, figura lo que el poeta describe como una alianza del fanatismo católico alemán y el fanatismo político del partido republicano de aquel entonces.

(121) La imagen peripatética no carece de gracia puesto que, como se sabe, Benjamín de Tudela (un judío español oriundo de Navarra, siglo XII) recorrió una buena parte del mundo conocido en aquel entonces, describiendo su extraordinaria odisea en la lengua de sus antepasados.

(122) Con característica chanza Heine pone en boca de su ficticio memorista dos comentarios que reflejan su

[3] *Agade* es la forma en idish de la palabra hebrea *Hagadá*. La **Hagadá** de Pascua, o **Pésaj**, es uno de los textos más importantes y queridos de la tradición judía. Al comienzo de la Pascua, los judíos de todo el mundo se reúnen alrededor de una mesa para leer la **Hagadá**, un libro que contiene la narración tradicional del Éxodo de Egipto. **"Hagadá"** significa narración o relato.

Rosenthal se halle en las vibrantes páginas que Heine escribió con motivo del proceso de Damasco (véase *"Lutetia: Berichte über Politik, Kunst und Volksleben"*, en *Sämmtliche Werke*, Vg. Wiechert, Berlin, vol. X, crónicas del 27 de mayo, 3 de junio y 25 y 30 de julio de 1840).

En un artículo publicado hace algunos años, se afirma que "hace mucho tiempo ya que los judíos han perdonado a Heine su apostasía" (Jakob Beller, *"Remorseful Convert"*, en *The Jerusalem Post Magazine,* 21 de mayo de 1976). Entre las pruebas aducidas figura una opinión de Leo Baeck según la cual con su último testamento Heine habría retornado al judaísmo, así como una afirmación de David Frischman de acuerdo a la cual la obra de Heine habría "santificado el nombre de Israel". El autor de dicho artículo recuerda al mismo tiempo que, a iniciativa de Bialik, se publicó en Israel una edición completa en hebreo de los poemas de Heine. Huelga decir que tanto las iniciativas de Bialik como los testimonios de Frischman y Baeck poseen un importante significado histórico, pero quedaría aún por demostrar que el pueblo judío en su conjunto ha llegado a apreciar en su justo valor el papel cardinal que Heine ha desempeñado en su evolución cultural y política, tanto en lo que se refiere a lo que podría denominarse el sionismo poético como en lo que atañe a la defensa del ideal socialista y la lucha contra el antisemitismo.

Cabe señalar, por otra parte, que, como lo ha observado igualmente Beller, "los alemanes no le han perdonado todavía a Heine su campaña contra el

escepticismo en cuanto a la eficacia del duelo y la utilidad del gesto terminal del héroe. Con referencia a la osadía con la cual el pequeño Sansón se lanza a la pelea, observa que el dios por cuyo honor se bate permite que su enemigo le estropee el pulmón con una estocada; y, para triste abundamiento, cuando en un movimiento supremo trata de reproducir la hazaña de Gaza, los fuertes "pilares" de la cama permanecen inmóviles…

estrecho nacionalismo germano". Tanto es así que hace tan solo cuatro años el Senado de la Universidad de Düsseldorf rechazó una propuesta (sometida ante un congreso internacional celebrado en dicha ciudad con motivo del 175 aniversario del gran bardo judeo-alemán) en el sentido que la susodicha institución se denominara en adelante Universidad Heinrich Heine[4]; decisión que se compagina perfectamente con la que recientemente ha tomado la Biblioteca de Düsseldorf de cerrar su "Sala Heine" por razones de "presupuesto", así como con la circunstancia de que la casa natal del inmortal autor del *Buch der Lieder* y el *Romanzero* se halle ocupada ahora por el propietario de una panadería. Conviene recordar también que ya en el año 1897 la ciudad de Düsseldorf había rechazado un proyecto tendiente a erigir en una de sus plazas un monumento en homenaje a la memoria de Heine. Lo que Düsseldorf no quiso, ¿lo querrá algún día Jerusalem?

II

Como se observará, el texto de este *Kadish* viene acompañado de una nutrida serie de notas bibliográficas de tipo político y/o literario, algunas de las cuales se refieren en detalle al antisemitismo de varias figuras representativas de la izquierda post-hegeliana así como del socialismo alemán y francés en

---

[4] En https://es.wikipedia.org/wiki/Universidad_de_D%C3%BCsseldorf se aclara que: "El nombre de *Heinrich Heine* para el centro dio lugar a múltiples controversias. Heine no se consideró una figura apropiada por razones políticas. No fue hasta el 20 de diciembre de 1988, que la propia universidad decidió homenajear a *Heinrich Heine*, dándole su nombre al centro". Por su parte en la página oficial de la universidad puede leerse que: "La Heinrich-Heine-Universität Dusseldorf es una de las universidades más jóvenes de Renania del Norte-Westfalia, fundada en 1965. Desde 1988, la universidad lleva el nombre del gran hijo de la ciudad" (https://www.uni-duesseldorf.de/home/universitaet.html).

la segunda mitad del siglo XIX. Estas notas han sido redactadas con el objeto de facilitar la comprensión del clima ideológico en que se formó el pensamiento político de Heine y de algunas contradicciones que caracterizan este pensamiento en lo que respecta a la lucha contra el antisemitismo y la defensa de la continuidad histórica del pueblo judío. No todas son indispensables, empero, para poder apreciar los motivos que han inducido al autor de estas líneas a componer esta pieza reivindicatoria en homenaje a la memoria de una de las personalidades más trágicas de la Diáspora judía.

* * *

"Keine Messe wird man singen,

Keinen Kadosch wird man sagen,

Nichts gesagt und nichts gesungen

Wird an meinen Sterbetagen."[LXVI]

Heine, *Lamentationen* (en *Romanzero,* II).

I

Pues he aquí que te habías equivocado, puesto que, como si fuera hoy el 17 de febrero de 1856, vengo a recitar un *Kadish* (123) sobre tu abandonada tumba. Y, para cumplir con el requisito miniánico, tomo como padrinos espirituales de mi plegaria a los "Diez Asesinados por el Reino" (124) y como testigos irrecusables de mi homenaje a los seis millones de judíos que "pasaron por el fuego" de los hornos del Moloch teutónico y entre los cuales se contaban

(123) En atención a la naturaleza política de la presente plegaria, conviene señalar que el *Kadish* no contiene la menor alusión a la muerte ni se refiere al alma del individuo fenecido. Fiel a la concepción hebraica de la inmortalidad corporativa o social, su texto representa fundamentalmente una declaración de lealtad hacia el patrimonio colectivo y una invocación para que la vida y la paz sean acordadas al pueblo de Israel.

(124) La fórmula tradicional de "los Diez Asesinados por el Reino" (*Aseret Haruguei Maljut*) se refiere al igual número de doctores de la Ley que, de acuerdo a la leyenda popular, fueron ejecutados por orden del emperador Adriano por haberse negado a cumplir con la ordenanza que prohibía el estudio de la hebraica Escritura. En realidad no todos ellos fueron asesinados en dicha ocasión, aunque todos sin excepción perdieron su vida en defensa de la identidad religiosa y nacional del pueblo judío. Entre las víctimas de los esbirros de Adriano figuraba el célebre Rabi Akiva quien apoyó impertérritamente la rebelión encabezada por Bar Cojba.

(125) Para el significado de la palabra "transgresores" véase la nota 155.

(126) *"…und die Judenemanzipation in ihrer letzten Bedeutung ist die Emanzipation der Menschheit vom Judentum"*[LXVIII] (Karl Marx, *"Die Judenfrage"*, artículo publicado en el primero y único número de los *Deutsch-französische Jahrbücher*, Paris, marzo de 1844). En contraste con esta afrentosa concepción de la "emancipación" judía, vale la pena citar aquí un pasaje clarividente de Moses Hess en el cual se halla prefigurada la filosofía política que un siglo más tarde se traduciría en la reconstitución del Estado de Israel como concretización del movimiento de liberación nacional del pueblo judío. La necesidad histórica de esta filosofía y este movimiento escapó a la genial previsión dialéctica del padre del socialismo científico. El pasaje de Hess reza como sigue: *"Die Art und Weise, wie*

numerosos "transgresores" como tú (125).

Itgadál veitkadásh shméi rabá. Bealmá di vra jirutéi …[LXVII]

II

Porque, a diferencia de otro ilustre converso, nunca sostuviste prejuiciosamente que la emancipación social del judío solamente podía lograrse mediante "la emancipación de la humanidad del judaísmo" (126), sino que, como lo muestra, entre otras cosas, tu poema sobre el nosocomio israelita de Hamburgo, soñaste con una liberación que pusiera término a esa milenaria plaga del exilio que el judío ha estado arrastrando desde que habitara el valle del Nilo (127).

Veiamlij maljutéi, bejaiejón uveiomejón uvejaiéi dekól bet Israel …[LXIX]

III

Y porque en tu estupendo poema sobre Yehudá ha-Leví ofreciste a tu pueblo un tributo que en devoción y hermosura solo ha sido superado por el que ese indisputado Caballero del País de los Sueños –como lo llamaste tú al bardo de Toledo– le rindiera en su *Tzion, haló tishali* (128).

Y porque en dicho poema hablaste con cariño de esos "atletas dialécticos" que estudiaban la Ley en la Academia de Pumbedita y comparaste admirativamente el "fantástico huerto de la *Hagadá*" con los maravillosos jardines de Semiramis.

Y porque recordaste con fervorosa lealtad el luctuoso aniversario de la destrucción de *Yerushalaim* así como

diese Judenverfolgung in Europa und selbst im aufgeklärten Deutschland aufgefaßt wird, muß einen Wendepunkt im Judentum hervorrufen. Sie zeigt nur zu deutlich, wie trotz aller Bildung der okzidentalen Juden, zwischen ihnen und den europäischen Völkern noch immer eine ebenso größe Scheidewand, als zu den Zeiten des traurigsten religiösen Fanatismus besteht … Wir werden stets Fremde unter Nationen bleiben, die uns wohl aus Humanität und Rechtsgefuhl emanzipieren, aber nie und nimmer achten werden, so lange wir das 'ubi bene ibi patria' mit Hintansetzung unsrer eignen größen nationalen Erinnerungen als Grund – und Glaubenssatz voranstellen"[LXX].

(127) *"Das* t*ausendjährige Familienübel, Die aus dem Niltal mitgeschleppte Plage"*[LXXI]. (Heinrich Heine, *Das neue israelitische Hospital zu Hamburg*, en *Zeitgedichte*).

(128) "Sión, acaso me preguntarás..." – primeras palabras de la famosa elegía patriótica de Yehudá ha-Leví.

el juramento político del salmista sobre la diestra del olvido y su simbólica evocación de las arpas taciturnas del primer exilio.

Y porque sin altanería particularista contrapusiste el generoso canto de los ruiseñores hebreos de la España inquisidora al graznido de los cuervos de la monarquía católica que recitaban sus ominosas letanías a la par que respiraban el olor de carne asada despedido por los cuerpos de los judíos inmolados en las hogueras de Torquemada –"*imaj shemó vezijró*" (129).

(129) "Bórrese su nombre y su memoria" –expresión tradicional de repudio a los enemigos del pueblo de Israel.

Y porque asimilaste el alma del autor del *Cuzari* a una "ostra valetudinaria" cuya siónida dolencia producía las perlas de su poesía y a ésta a un pilar de fuego que alumbraba la caravana de dolores del pueblo judío "en el desierto del Exilio" (Heinrich Heine, *Jehuda ben Halevy*, en *Hebräische Melodien*, *Romanzero*, III).

Y porque parangonaste la legendaria muerte del susodicho Yehudá a las puertas de Jerusalem con el óbito de Geoffroy de Rudel a los pies de Melisanda.

Y porque interpretaste el último viaje de ese caballero andante de la patria hebrea en busca de su dulcinea jerosolimitana como un símbolo de la nostalgia milenaria que el judío de la Diáspora ha guardado por la tierra de sus antepasados (130).

(130) *"Auch der Held den wir besingen / Auch Jehuda ben Halevy / Hatte seine Herzensdame / Doch sie war besondrer Art …/ Jene die der Rabbi liebte/ War ein traurig armes Liebchen/ Der Zerstörung Jammerbildnis/ Und sie hieß Jerusalem"*[LXXIII]. (Heinrich Heine, loc. cit.).

Beagalá ubizmán kariv veimrú amen …[LXXII]

IV

Y porque en tu parábola sobre la princesa sabática diste alegórica vestidura al sentimiento de dignidad que el viernes de noche embarga al corazón del

"Perro" judío de la Diáspora cuando, tras haber olisqueado durante la semana "la mugre y el residuo de la vida y soportado la befa de la patota callejera, portentosamente se transforma en un "Príncipe" e, ingresando en el palacio de su "Padre", exclama: "Tienda de Jacob, ¡mi boca besa tu dintel!" para escuchar después con arrobo el *"Lejá dodi likrat kalá"* que –digámoslo en homenaje a la verdad histórica– erróneamente atribuyeras tú a la pluma del mentado Yehudá (131). (Lástima grande que no puedas levantarte de tu sepulcro para ir a ver cómo tu metafórico can se ha metamorfoseado esta vez en un apuesto soldado que, en compañía de su amada, camina ahora con la cabeza erguida sobre el firme suelo de su propia tierra; o que, como el héroe del mitológico relato, calza sus sandalias aladas para poner en denodada práctica el precepto del *pidyon shvuim*[LXXIV] rescatando a su hermano secuestrado por el monstruo antisemita. ¡*Baruj Yonathan arur Amin*! (132)

Y porque con deleitosa imagen evocaste la vieja costumbre del *Cholent,* esa *"koshere ambrosia"* que servía de sabático alimento para nuestros abuelos y que, de atenernos a tu poético criterio, el Hacedor mismo habría enseñado a Moisés a cocinar en la cima del Sinaí… (*Die Prinzessin Sabbath*, op. cit.)

Y porque en otro escrito tuyo recordaste con étnico cariño que, por haber frecuentado la compañía de los prenderos del gueto, tu reloj se detenía a la entrada del Sábado y que su conocimiento de la gramática hebrea era tan consumado que en tus noches de insomnio

(131) Heinrich Heine, *Die Prinzessin Sabbath*, en *Hebräische Melodien*, *Romanzero,* III. El *Lejá dodí* fue compuesto por Shelomo Halevi (Rabi Salomon Alkabets, 1505-1584). Sus dos primeras palabras provienen del *Cantar de los Cantares* (VII, 11). Trátase de un himno de bienvenida en honor del día Sábado personificado mediante la figura de una novia, imagen que se basa a su vez en un pasaje del tratado *Shabbat* (119 a). En este himno Alkabets incita al pueblo de Israel a que sacuda el polvo de sus ruinas y suplante su llanto con una canción. (Significativamente, varios años después de su conversión, Heine vuelve a tratar el tema de la doble vida del judío del gueto en una fantasía en la cual intervienen esta vez Moses Lump (Moisés el Roto) y Rothschild *der Größe* (Rothschild el Grande) y en la que se trae a colación de un modo satírico la consabida historia de Diógenes y su tonel. Moses Lump es un viejo judío menesteroso de Hamburgo que, con una bolsa sobre sus encorvadas espaldas, trotea bajo la lluvia y contra el viento, con el objeto de ganarse la cuotidiana pitanza. Empero, cuando el viernes de noche regresa a su cuchitril y se encuentra con el candelabro de siete brazos iluminado, descarga su mochila y sus penas y, poniéndose con su familia a la mesa cubierta de inmaculado mantel, se deleita comiendo pescado cocinado con aromática salsa de ajo a la par que celebra gozosamente la salida de Egipto y se alegra de que todos los faraones, amanes y titos de la historia estén muertos mientras que él sigue tan cómodo en su credo como lo estuviera Diógenes en su barril. Y por si acaso Rothschild el Grande entrara en su tugurio con todos sus cortesanos y agentes de cambio y le dijera: "Pídeme un favor; lo que quieras te será acordado", es más que seguro que Moses Lump le contestaría tranquilamente: "¡Lústrame el candelabro!" y Rothschild el Grande diría entonces con asombro: "Si no fuera yo Rothschild, me gustaría ser un pobre roto". (*"War ich nicht Rothschild, so*

podías distraerte escuchando cómo con su tic-tac conjugaba algún verbo bíblico: *pokádeti, pokádeta, pokád*… (133)

Yehéi sheméi rabá mevaréj lealám ulalméi almáia…[LXXV]

V

Y porque en el epílogo de tu *Romanzero* confesaste honradamente que, tras haber cuidado a "los puercos del hegelianismo", regresaste a "la vieja superstición de un dios personal", pero que así lo hiciste guardando la substancia de tu razón intacta sin sucumbir al dogmatismo religioso ni abdicar de tus convicciones sociales y políticas (134); y –como lo dirías más tarde en el prefacio de tu *Lutetia* –con "un apego invariable a la causa de la humanidad y las ideas democráticas de la revolución".

Y porque relataste en el mismo epílogo esa conmovedora experiencia en la que, despidiéndote de "los viejos ídolos", fuiste a arrojarte en el palacio del Louvre a los pies de la Diosa de la Belleza en la esperanza de que la misma podría consolarte de tu miseria; experiencia en la que "la querida Señora de Milo" te lanzó, empero, una mirada compasiva como si deseara decirte que no estaba en condiciones de ayudarte porque le faltaban los brazos… (*Nachwort zum Romanzero*, 1851)

möchte ich so ein Lumpen sein!", Heinrich Heine, *Reisebilder, Die Bäder von Lucca,* cap. IX).

(132) Actualización del estribillo de *Purim*[6]: *Barúj Mordejái arúr Hamán* (Bendito Mardoqueo, maldito Amán). El espectacular rescate de Entebbe lleva ahora el nombre de "Operativo Yonathan" en homenaje a la memoria del joven comandante israelí que pereció en dicha proeza.

(133) Heinrich Heine, *Das Buch Le Grand* (1826) cap. VII. El verbo *pakad* (que, entre otras cosas, significa recordar[7]) encierra aquí un delicado simbolismo psicológico y cultural.

(134) *"Nein, meine religiösen Überzeugungen und Ansichten sind frei geblieben von jeder Kirchlichkeit: kein Glockenklang hat mich verlokt, keine Altarkerze hat mich geblendet. Ich habe mit keiner Symbolik gespielt und meiner Vernunft nicht ganz entsagt"*[LXXVI]. (Heinrich Heine, *Nachwort zum Romanzero*, 1851).

[6] *Purim* es el nombre de una festividad judía en que se festeja que el pueblo judío en su totalidad se salvó del exterminio a manos de los Persas bajo el dominio del rey Asuero.

[7] Se trata de un significado en el hebreo bíblico.

Itbaráj veishtabáj veitpaár veitromám veitnasé veithadár veitalé veithalal shmé dekudesha brij hu …[LXXVII]

VI

Y porque en tu trunca novela sobre el *Rabino de Bacharach* hiciste una exaltadora descripción de la ceremonia pascualina, a la par que evocaste el recuerdo de la ignominiosa acusación del crimen ritual y de las masacres anti-judías en la época de las Cruzadas.

Y porque en el mismo fragmento cantaste por boca del bufón del gueto la milenaria cantilena del *Jad Gadiá* voceando la esperanza de que vendrá finalmente el día en que el Ángel de la Muerte matará al "Matarife" y, valga tu justiciera enmienda, "toda nuestra sangre le será contada a Edom".

Y porque con poética ternura describiste al mismo tiempo el rito de la lectura de la Ley cuando el cantor oficiante toma en sus manos el enrollado pergamino y, como si se tratara de una criatura de carne y hueso por la cual se ha sufrido incontables congojas –"razón por la cual", dices, "se la quiere tanto más"– lo hamaca en sus brazos y baila con él una danza de amor y de alegría (135).

Y porque por boca de tu sabio rabino empleaste las imágenes del guardián y el bufón del gueto medioeval, así como la estructura endeble de este último a guisa de símbolos para describir la precariedad política de

(135) En una carta a su amigo Moser (25 de octubre de 1824) Heine declara que la composición de su *Rabino de Bacharach* obedeció a un sentimiento de *amor hacia su pueblo y no a un prurito de gloria*. Hay sin embargo en el Heine convertido ciertas manifestaciones de dureza e intolerancia para con el judío del gueto que contrastan con las expresiones de cariño y comprensión de que le hace objeto en el *Rabino de Bacharach* y la *Princesa Sabática*. Puede servir de ejemplo un pasaje en los *Reisebilder* donde habla de "…este pueblo-momia que vagabundea sobre la faz de la tierra envuelto en sus viejas bandeletas alfabéticas – un endurecido trozo de historia universal, un espectro que para subsistir trafica con letras de cambio y viejos pantalones" (*Die Stadt Lucca*, cap. XIII). Se piensa también en un pasaje de su ensayo sobre los personajes femeninos en la obra de Shakespeare donde compara imaginariamente la sinagoga del *ghetto* veneciano con el manicomio de San Carlos y en el que describe la misteriosa mirada del judío tradicional como la expresión de una "idea fija" en aras de la cual ha sufrido un martirio milenario digno de humana compasión. (Empero, esta severidad da nuevamente lugar al afecto y la indulgencia en las memorias y las confesiones que el infortunado poeta escribió en el ocaso de su vida). En el mismo pasaje Heine hace la lúcida predicción de que llegará un tiempo satánico en Alemania en que "se levantará sobre las cabezas de los pobres judíos una tormenta de persecuciones que sobrepasará ampliamente sus sufrimientos anteriores". Al mismo tiempo imagina otra escena en la sinagoga veneciana en la que escucha el sollozo de un Shylock invisible que, con la cabeza cubierta por un *talit*[8], gime acongojadamente: "¡Jesica, mi pobre hijita!" (*Shakespeares Mädchen und Frauen*, 1836).

[8] El *talit* es un accesorio en forma de chal utilizado por los judíos en los servicios religiosos.

ese lazareto étnico "cuyos portales están bajo la protección de falsos amigos en tanto que en el interior sus cuidadores son el Miedo y la Mentecatería".

Y porque en tu juicioso ensayo sobre la religión y la filosofía en Alemania declaraste que, contrariamente a lo que se imaginaban ciertas almas gazmoñas de tu tiempo, nunca emprendiste el camino de Damasco y que el recuerdo de esta ciudad solo estuvo asociado en tu espíritu con el oprobioso proceso del mismo nombre, cuando no con el versículo del *Cantar de los Cantares* donde el rey Salomón compara una parte del rostro de su amada con una torre "que mira hacia Damasco".

Y porque en el mismo pasaje reafirmaste tu fidelidad hacia "ese viejo y simple libro… que nos calienta como el Sol y nos nutre como el Pan", observando que este libro fue el único tesoro que, a guisa de una patria portátil, nuestros antepasados salvaron de la conflagración del segundo templo porque valía más que todos los vasos de oro, las lámparas de plata y el pectoral incrustado de piedras preciosas del sumo sacerdote (136).

Y porque en una de tus crónicas lutecinas censuraste acerbamente a ciertos grupos de judíos parisinos "emancipados" que se mostraban indiferentes por la trágica suerte de sus correligionarios de Damasco que sufrían de una calumnia análoga a la que habías fustigado en tu *Rabino de Bacharach*.

Y porque hiciste entonces una gallarda apología de Adolphe Crémieux cuya generosa elocuencia se había

(136) Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland,* prefacio de la segunda edición, escrito en París en 1852. También el pasaje sobre filosofía y religión en las *Geständnisse.* Abundan en la obra de Heine –tanto después como antes de su conversión– las expresiones de admiración por el contenido y el estilo del Viejo Testamento. Además de los pasajes relativos a la "patria portátil" y el "libro-criatura" en las *Confesiones* y el *Rabino de Bacharach*, respectivamente, pueden mencionarse los párrafos dedicados al Pentateuco en el ensayo sobre *Ludwig Boerne* (*Cartas de Heligolandia* del 18 y 29 de julio de 1830).

puesto al servicio no solamente de "la causa de Israel" –como decías– sino de la de "los oprimidos de todas las confesiones y de todas las doctrinas".

Y porque con político arrojo –tratándose de un refugiado político como lo eras– vituperaste al mismo tiempo la tan artera como pérfida judeofobia de Thiers enrostrándole el hecho de que el pueblo judío, a la par que denota una aversión ancestral contra el derrame de sangre, no consume carne de cerdo ni come tampoco carne de viejos monjes antisemitas (137).

Y porque con fino sentido político percibiste que el proceso de Damasco era, entre otras cosas, un síntoma de la agudización del conflicto colonial en el Medio Oriente en el cual se hallaba involucrado el partido ultramontano de Francia que tenía sus simpatizantes tanto en las oficinas del Bulevar de los Capuchinos como en los conventos fanáticos del Líbano (138).

Y porque, al igual que Moses Hess –y a diferencia de la falsa izquierda que hoy día reivindica tu pensamiento para desvirtuarlo– comprendiste que "el ser nacional del judaísmo no solo no excluye el interés por la Humanidad y la civilización sino que éste es su consecuencia" (139).

Y porque, gracias a esta comprensión, junto con tus *Melodías Hebraicas* compusiste la primera poesía proletaria del mundo en homenaje a los tejedores insurgentes de Silesia, poesía en la que desenmascaraste el falso patriotismo del "Soberano de

(137) "*Nein, die Nachkömmlinge Israels… sie essen kein Schweinefleisch, auch keine alte Franziskaner, si trinken kein Blut…*"[LXXVIII] (Heinrich Heine, *Lutetia*, vol. X, crónicas del 27 de mayo, 3 de junio y 25 y 30 de julio de 1840). Heine hace aquí alusión al monje capuchino Thomas cuya desaparición había servido de pretexto para la fabricación de la infamante acusación de Damasco. Para detalles sobre el origen de esta acusación y la posición antisemita adoptada en dicha ocasión por el entonces Primer Ministro de Francia (Thiers), puede consultarse Irmgard Zepf, *"Exil Schilderungen in Heines Prosaschriften"*, en la revista *Emuna*, Frankfurt/Main, agosto-setiembre de 1975.

(138) La referencia al Bulevar de los Capuchinos (*Boulevard des Capucines*) no deja de ser ingeniosa puesto que el monje Thomas pertenecía a la orden capuchina…

(139) Moses Hess, *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätenfrage*, 1862, carta IX. No se ha hecho suficiente hincapié en el significado político del subtítulo de este libro, a saber, que la emancipación del judío representa la *última* cuestión *nacional* (y no un mero problema cultural y/o religioso) en la agenda de la historia moderna. A la luz de lo acontecido durante el último siglo, puede decirse que esta cuestión continúa poseyendo un carácter de ultimidad más en lo cualitativo que en lo cronológico habida cuenta de que se trata del único caso en la historia en que, tras haber sido

los Magnates" y alentaste a los trabajadores del huso a que tejieran un sudario para "la antigua Germania" que los mantenía en un estado de miseria y de opresión (140). (Pero ¿cómo habías de prever que un siglo más tarde la nueva Teutonia de Hitler –¡*imáj shemó vezijró*!– tejería las mortajas de seis millones de judíos indefensos frente al cómplice silencio de la abrumadora mayoría de los descendientes de los obreros de tu tiempo que con tanta bizarría defendieras?). Y qué lástima que no puedas evadirte de tu féretro para cantar esta vez la saga de los trabajadores del Neguev y la Galilea que, con una mano nacional y la otra mano socialista (¡anatema contra la afrentosa conjunción totalitaria de estos términos!) están tejiendo ahora un nuevo atavío para "nuestra Madre Raquel!" (141).

Leeilá min kol birjatá veshiratá tushbejatá venehematá daamirán bealmá veimrú amen… [LXXX]

VII

Y porque supiste prever que en un futuro cercano "la terrible rueda de la sociedad" comenzaría a girar y que "el habitante de las catacumbas" –como describiste al desposeído de tu tiempo– ascendería a la superficie con el objeto de "representar el gran papel (que le incumbe) en la tragedia moderna".

Y porque sin beatas escapatorias ni subterfugios estetizantes tomaste partido a favor de ese subterráneo personaje de la historia en "el gran duelo de los pobres con la aristocracia de los potentados".

desposeído de su territorio por el espacio de dos milenios y hallándose desparramado por todas las latitudes de la tierra, un pueblo ha guardado tenazmente el sentimiento de su identidad nacional (una "nación internacional", para emplear una sagaz expresión de Dubnow, cuya aspiración básica es la de dejar de serlo en el adjetivo para bien de sí misma y el mundo entero). Cabe señalar por otra parte, que uno de los méritos de Hess consistió en haber comprendido que en el contexto socio-económico y político de la Diáspora del siglo XIX el Estado Judío solo podía reconstituirse sobre una base pluriclasista y que la lucha de clases del judío diaspórico se halla condicionada (y es a menudo desvirtuada) por el antisemitismo y por los requerimientos de la lucha por la liberación nacional del pueblo judío.

(140) Heinrich Heine, *Die schlesischen Weber*, en *Zeitgedichte*. Este poema fue publicado por primera vez en el órgano dirigido por Marx quien guardaba mucha estima por la labor poética de Heine.

(141) *Imeinu Rajel* [LXXIX], apelativo tradicional de la *mater dolorosisima* del pueblo judío. Con referencia al cómplice silencio que la clase obrera alemana en su conjunto guardó durante el Holocausto, no deja de ser significativo que la crítica literaria germana tienda en la actualidad a subestimar –cuando no a ignorar por completo– la importancia política de Heine, sobre todo en lo que atañe a su fino presentimiento de los efectos catastróficos que un siglo más tarde tendría esa "teutomanía" xenófoba que él fustigara en sus crónicas parisinas. A título de ejemplo de esta tendencia puede mencionarse un libro de Eberhard Galley intitulado *Heinrich Heine, Lebensricht mit Bildern und Dokumenten*, Vg. Wenderoth, Kassel, 1974.

Y porque incitaste al tamborilero del tiempo a "batir el bombo" sin miedo a fin de despertar al pueblo de su letargo.

Y porque, al evocar el asalto de la Bastilla, dijiste que el método más apropiado para hacerle comprender a aquél el por qué y el cómo de la revolución es el de acostumbrar su oído a la cadencia de dicho instrumento, en vez de entretenerlo con abstractas narraciones.

Y porque observaste gravemente que cuando las minorías expoliadoras cierran el suyo al clamor de las poblaciones hambrientas corren el peligro de que éstas, en su desesperación, se pongan a tocar nuevamente "la roja y olvidada marcha de la guillotina" (Heinrich Heine, *Doktrin*, en *Zeitgedichte* y *Das Buch Legrand*, VII).

Y porque, mediante una tan profunda como tétrica alegoría, mostraste cómo la María Antonieta de la historia insiste tercamente en hacerse frisar su aristocrática peluca sin haberse apercibido que ya ha sido decapitada… (Heinrich Heine, *Maria Antoinette*, *Romanzero,* I)

Y porque advertiste, por otra parte, que en la milenaria tragicomedia de la revolución, cuando los héroes abandonan sus papeles, entran a menudo en escena los payasos y los graciosos, con sus pertrechos de circo y sus disfraces, seguidos por "los gordos borbones" y los beatos teócratas, con sus insignias, antorchas y pendones (Heinrich Heine, *Das Buch Le Grand*, XI).

Y porque, a la par que definiste el autosacrificio en aras del pueblo como "uno de los más refinados goces" del poeta y la emancipación del desposeído como el más grande objetivo de tu vida, levantaste tu voz contra aquellos que, confundiendo Pueblo y Populacho, hacen del primero un mito para explotar su hambre y sus pasiones y establecer en un pretendido beneficio una nueva corte de aduladores, esos "lacayos del Pueblo" que en su desvergüenza son más despreciables todavía que los palaciegos de Bizancio y de Versalles (Heinrich Heine, *Geständnisse*, 1853-4).

Y porque en el prefacio de tu *Lutetia* afirmaste, a pesar de todo, que el porvenir del mundo pertenecía al socialismo y que éste era la única alternativa válida para el nacionalismo teutómano con "su aversión imbécil del extranjero y los pueblos vecinos".

Y porque al mismo tiempo anticipaste "con aprensión y angustia" el día en que "los iconoclastas del futuro… romperían todas las estatuas de la belleza", tan cara a tu romántico corazón, y en el que tu *Buch der Lieder* serviría de materia prima para que con su papel el godo almacenero envolviera su café y su tabaco. (¡Pero qué lástima que atribuyeras estas perversidades a "las manos callosas del proletariado" cuando en realidad sería la teutomanía racista la que un siglo más tarde quemaría tus libros en la plaza pública (142), a la par que destruiría todos los monumentos del humanismo europeo en medio de la siniestra algarabía de los magistrados, los soldados, los escribas y los almaceneros!).

(142) Hay también una advertencia profética en el *Almansor* de Heine donde con referencia a la quema del Corán en la plaza de Granada, el personaje Hassan dice: "Esto ha sido solamente un preludio; allí donde se quema libros se termina quemando también hombres".

Y porque en tu lucha contra el chovinismo teutómano fuiste un valiente precursor de la filosofía del pluralismo cultural, la que, después de dos guerras mundiales, ha adquirido una dimensión especial por encima de las fronteras políticas y los sistemas económicos y sociales.

Y porque no cabe duda de que, de haber nacido un siglo más tarde, habrías combatido con no menos denuedo las supremacías étnicas y religiosas que, hoy como ayer, envenenan la vida nacional e internacional en diversas regiones de nuestro infortunado planeta.

Y porque con tu genuino sentido del humanismo habrías fustigado la concepción hegemónica de la "madre patria" que predomina en ciertos países que todavía no se han liberado por completo de su hipoteca colonial y en virtud de la cual la simiente –en muchos casos minoritaria– de la casta conquistadora pretende imponer su cultura sobre los otros grupos étnicos que con su trabajo han contribuido, cada uno a su manera y estilo, al desarrollo de la nacionalidad.

Y porque habrías defendido –como ya lo hicieras veladamente en algunas de tus composiciones poéticas– la idea de que para el judío del exilio no existe otra madre patria que la vieja tierra de Israel.

Y porque habrías demostrado con tu conducta –como ya lo hicieras hace un siglo pese a tu absurda conversión– que uno puede ser fiel a su patria cívica sin por ello dejar de serlo a su patrimonio ancestral.

Y porque en tu punzante sátira zoológica que es tu *Atta Troll* pusiste al descubierto la miseria moral del

Estado que se dice "liberal y humanitario" pero para el cual el judío es un mamífero que goza de todos los derechos animales menos el de bailar en la feria junto con los otros moradores de la selva (143).

Y porque, trágicamente, hoy día tu fábula es igualmente aplicable a la selva de un Estado que se dice socialista en la que todas las especies son iguales con excepción de una sola a la cual se le ha puesto un bozal y una manea en homenaje al internacionalismo humanista y proletario. ¡*Krume Ievriev*! (144) (¡Y qué triste es tener que reconocer que, al fin de cuentas, tu pronóstico sobre los libros y las estatuas contenía un grano de verdad en cuanto a lo que iría a producirse más tarde en otra parte del mundo donde "las manos callosas" han permitido que se utilice el poder revolucionario para seguir negándole al judío su derecho de ejecutar su propio número de danza en la fiesta de las culturas y las nacionalidades!).

Y porque en tu fantasía sobre el becerro de oro reconociste, por otra parte, que en ocasiones el sacerdote se entrega a otro tipo de baile levantando mundanamente, como lo hicieran una infausta vez los idólatras del desierto, las faldas de su enmohecido capote al son de los cuernos litúrgicos y el venal tintineo de los zarcillos de oro (Heinrich Heine, *Das goldene Kalb*, en *Romanzero*, I).

Y porque atribuyendo un hondo simbolismo social a una vieja parábola jasídica, recordaste que el Mesías habita el más hermoso palacio de los cielos, pero que la hora de su descenso a la tierra ha sido retrasada porque se halla maniatado a su sitial con una cadena

(143) *"Ja sogar die Juden sollen/ Volles Bürgerrecht genießen/ Und gesetzlich gleichgestellt sein/ Allen andern Saügetieren/ Nur das Tanzen auf den Märkten/ Sei den Juden nicht gestattet"*. (Heinrich Heine, *Atta Troll. Ein Sommernachtstraum*).

(144) "Excepto los judíos" – fórmula utilizada en la vieja legislación zarista para negarle al judío ciertos derechos generales acordados a la población en su conjunto.

de oro.

Y porque, en una tan romántica como laudable profesión de fe universalista, suplicaste que no se desatara todavía esa cadena a fin de que dicha venida no fuese prematura ya que, a tu generoso criterio, el Mesías tenía la misión de "salvar no solamente a Israel… sino a toda la sufriente humanidad" (145). (¡Pero qué lástima que no hayas intuido al mismo tiempo que si, en vez de alcanzar su salvación nacional mediante el esfuerzo de sus propias manos, Israel hubiese cifrado su futuro en la eterna llegada del blanco rocín de tu *rettende König der Welt*[LXXXI], es probable que el corcel negro del "Mesías de las Bestias" –para emplear una lúgubre imagen de Fleg– lo habría triturado definitivamente bajo sus cascos de acero!).

(145) Heine declara haber escuchado esta parábola de labios de Rabi Menashe ben Naftali durante su viaje a Polonia (véase su *Ludwig Boerne*, lib. IV).

Y porque a guisa de un Job redivivo lanzaste desde tu jergón mortuorio un desafío al "Dios del Trueno y de la Muerte", así como a la doctrina servil del sufrimiento-castigo e incitaste al hombre para que, abandonando "las sacras parábolas y las beatas hipótesis", tratara de resolver lúcidamente los graves problemas de la existencia (146).

Y porque tuviste la entereza de gritar tu repudio a los traficantes del más allá que le prometen al desposeído una compensación espiritual en el cielo en trueque de una servidumbre material en la tierra (147).

Y porque con elevado sentido geohumanista contrapusiste la concepción "mosaica" de una inmortalidad corporativa de la familia y el pueblo a la

(146) Heinrich Heine, *Zum Lazarus*, en *Gedichte*, 1853-1854. Véase también el poema intitulado *Adam der Erste*, en *Zeitgedichte*.

(147) En relación con esta cuestión ofrecen especial interés dos poemas en los cuales Heine identifica a la pobreza con la muerte. "*Wer nur wenig hat, dem wird/ Auch das wenige genommen/ Wenn du aber gar nichts hast/ Ach, so lasse dich begraben/ Denn ein Recht zum Leben, Lump/ Haben nur, die etwas haben*"[LXXXII] (*Weltlauf*, en *Romanzero*, II). "*Die böse Welt, die so verdorben/ Verlaß ich bald, die böse Welt/ Ich merke: hat der Mensch kein Geld/ So ist der Mensch schon halb gestorben*"[LXXXIII] (*Schanpphahn und Schnapphenne*, en *Gedichte*, 1853-1854).

concepción "románica" de una supervivencia egocéntrica en el mundo de ultratumba (148).

Y porque al contemplar en una de tus visiones poéticas el desfile de las deidades fallecidas afirmaste que las mismas siempre habían tomado el partido de los vencedores en las guerras libradas entre los hombres (149).

Y porque en ese sueño dantesco en que te fuera dado contemplar tu propio sarcófago en medio de las ruinas del mundo antiguo descubriste que en el tumulto producido por la polémica milenaria entre "el grito de terror del selvático dios Pan" y lo que llamaste el anatema (yo diría el mandamiento) de Moisés, se escucha también el rebuzno del asno de Balaam (Heinrich Heine, *Die Götter Griechenlands*, en *Buch der Lieder*). (¡Ah, si pudieras salir del sarcófago para asistir a los debates que se realizan hoy día en el Palacio de Cristal y escuchar los rebuznos sobre el sionismo y el racismo!).

Y porque al describir en una de tus otras visiones la atroz eucaristía del oro y de la sangre que Cortés y Moctezuma oficiaron conjuntamente en la vieja tierra de los aztecas (Heinrich Heine, *Vitzliputzli*, en *Romanzero*, II) declaraste que tu máximo héroe seguía siendo el hijo de Amram y Iojebed, al que más tarde habrías de definir como un constructor de obeliscos de hombre y de pirámides de pueblo en vez de un fabricante de monumentos funerarios de piedra (150).

Y porque con histórica objetividad supiste reconocer al mismo tiempo que la doctrina de tu héroe –que es

(148) El pensamiento geohumanista de Heine se transparenta tanto en su poesía como en su prosa. Véase, por ejemplo, el pasaje sobre la inmortalidad corporativa en sus *Memoiren* (escrito póstumo) así como su poema *Halleluja*, en la recopilación intitulada *Aus der Matratzengruft*.

(149) Cf. el severo pasaje en la *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (lib. II) donde se refiere a diversas etapas de la historia religiosa en las que "los representantes del Espíritu" sellaron una alianza solidaria con los detentores de "la odiosa Espada y el menospreciable Dinero" y en las que "los sacerdotes del privilegio se unieron a César y sus consortes con el objeto de reprimir a los pueblos".

(150) *"Aber nicht wie die Ägypter formierte er seine Kunstwerke aus Backstein und Granit, sondern er baute Menschenpyramiden, er meißelte Menschenobelisken, er nahm einen armen Hirtenstamm und schuf daraus ein Volk:…er schuf Israel"*[LXXXIV] (Heinrich Heine, *Geständnisse*). Estas confesiones fueron escritas unos dos años antes de la muerte del poeta. Poseen especial importancia porque atestiguan un cambio definitivo en la actitud de Heine respecto de las ilusiones que se había hecho sobre el protestantismo así como un retorno emocionado a los principios básicos de la ética mosaica. En uno de los pasajes Heine se refiere a la montaña del Sinaí como a un mero pedestal para los pies de la gigantesca figura de Moisés y se excusa no sin cierta picardía por abrigar el "pecaminoso" pensamiento de que el dios del Viejo Testamento acaso no sea otra cosa que el reflejo luminoso de dicha figura. Al mismo tiempo se declara orgulloso de que sus antepasados hayan pertenecido a la "Casa de Israel" y de ser un descendiente de aquellos mártires que dieron al mundo una moral "y lucharon y sufrieron en todos los campos de batalla del espíritu".

también el mío– padece de no pocas impurezas y contradicciones en razón de que la cuna del Gran Emancipador había flotado en las aguas enlodazadas del Nilo rodeada de toda clase de bichos totémicos que servían para mantener al pueblo en el temor y la ignorancia (Heinrich Heine, *Memoiren*. Véase también *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland,* 1834, lib. II: *Von Luther bis Kant*).

***Yehéi shlamá rabá min shemaiá, vejaim aléinu veal kol Israel veimrú amen**…*[LXXXV]

VIII

Y porque tanto tú como Marx –en cuya memoria, para desgracia mía y suya, yo no puedo recitar nuestra fúnebre plegaria, (ver el Anexo "La cuestión del antisemitismo en el joven Marx" al final del libro)– fuisteis a la vez los beneficiarios y las víctimas de la doctrina ilustrada de ese gran jorobado del judaísmo que fuera Moses Mendelssohn, cuya progenie física e ideológica comenzó humedeciendo su pluma en el tintero del iluminismo para terminar rociándola en la fuente del bautismo (151).

Y porque –para corregir una ofensiva imagen que empleaste para explicar tu absurda apostasía– tu tragedia consistió en querer seguir tomando el potaje de Jacob con la cuchara argentada que le habías robado a Esaú. (¡Y qué lástima que en tu efímera euforia protestante hayas podido pensar que, a guisa de un Lutero hebraico, Mendelssohn se había hecho acreedor al mayor de los elogios por haber sacudido los cimientos del edificio talmúdico –ese "catolicismo

(151) Véase a este respecto los capítulos sobre Mendelssohn y la desintegración del judaísmo alemán en H. Graetz, *Geschichte der Juden*. Hirschel Marx, padre de Karl Marx, se convirtió al luteranismo en 1817. Hijo de Marx Levy, rabino de Trèves, también su conversión obedeció a razones de oportunismo. A su vez, convirtió a su hijo cuando éste era todavía niño, en el momento en que en las principales ciudades del "Estado germano-cristiano" la patota antisemita organizaba sus pogromos al grito de ¡*hep, hep, hep*! (*Hierosolyma est perdita*)[LXXXVI], que los orangutanes nazis irían a emplear algo más de un siglo después en la Noche de Cristal. Tanto la conversión de Hirschel Marx como la de Heine forman parte de lo que Simón Dubnow describió como una nueva ola de "marranismo", comparable en algunos aspectos a la que se produjera en la España del siglo XV.

de los judíos", según tu infeliz y rebuscada expresión–, para construir en su lugar la estructura de lo que llamaste "el puro mosaísmo"! ¡Y qué lástima también que con inexplicable ligereza hayas podido asociar en tu admiración a dos figuras tan antagónicas como las de Lessing y Lutero, como si no te hubieses percatado de la enorme distancia existente entre el generoso humanismo del autor de *Natán el Sabio* y el antisemitismo teológico del autor del *Tratado sobre los Judíos*! ¿Será posible que al acoplar esas dos figuras en tu panegírico ignorabas la existencia del segundo de esos textos cuyo ponzoñoso contenido no le va en zaga al más fanático sermón de San Crisóstomo? ¡Dichoso tú que la muerte te haya ahorrado la trágica experiencia de comprobar que dicho texto serviría un siglo más tarde de fuente de inspiración para que los obispos de la Iglesia Evangélica Germana, dando al Führer lo que era del Führer, extendieran su apoyo al racismo hitleriano; y para que Julius Streicher lo invocara en el proceso de Nüremberg como un testimonio de la validez teológica del antisemitismo nazi! (152). ¡Y qué lástima también que hayas podido ilusionarte con la idea de que la causa de los judíos era "idéntica a la del pueblo alemán" y que los primeros no podían emanciparse a menos que al mismo tiempo quedase completamente asegurada la emancipación de los cristianos como si no se tratara de una situación en la cual el judío representaba –y en cierto sentido aún representa– un elemento de servidumbre y el cristianismo ocupa –y hasta cierto punto aún ocupa– una posición de prepotencia! ¡Y qué lástima, además, que hayas podido pensar que los judíos no debían

(152) Véase Joachim Kahl, *Das Elend des Christentums*, Hamburgo, 1968; también K. H. Deschner, *Abermals krähte der Hahn*, 2ª ed., Stuttgart, 1964, así como *Mit Gott und den Faschisten*, Stuttgart, 1965.

reclamar lo que como alemanes les correspondía desde hace mucho tiempo! (153) ¿Acaso no era ya entonces evidente que por su origen y estructura el Estado pruso-cristiano tenía que negarle perentoriamente al judío tanto el derecho a ser igual como el derecho a ser distinto? ¡Bienaventurado tú que no tuviste la trágica oportunidad de ver cómo tu esperanza iluminista –que también fue la de la mayoría de los intelectuales judeo-alemanes de tu tiempo y de los del mío– iba a esfumarse en las fogatas genocidas del Holocausto!)

(153) De una nota escrita por Heine en marzo de 1854 con referencia a un artículo obituario redactado por él mismo diez años atrás en homenaje a la obra de Ludwig Marcus (véase la nota 157).

Y porque, de haber tenido la triste suerte de vivir en tiempo del Tercer Reich, es probable que tanto Marx como tú habríais sido "emancipados" en algún horno crematorio, junto con ese barón advenedizo que había instalado su *Wechselstube*[LXXXVII] en el traspatio del palacio de Luis Felipe y sobre cuya persona escribiste una hiriente y en parte prejuiciada crónica (Heinrich Heine, *Lutetia*, op. cit., crónica del 31 de marzo de 1841).

Y porque, quiéranlo o no los corifeos del marxismo dogmático, ha quedado ampliamente demostrado que, mientras no se haya consumado la liberación de nuestro pueblo y eliminado el peligro de su aniquilamiento, ni "el judío de la corte" ni el judío de la barricada hace excepción a la talmúdica regla de que nacionalmente *kol Israel arevim ze ba ze* –todos los judíos son mutuamente responsables (de su común destino) (Guemará del tratado *Shavuot*).

Y porque, huelga decirlo, esta regla de ninguna manera significa que no haya que velar continuamente

porque el lema de la unidad nacional no sea desvirtuado con el propósito de postergar indefinidamente o impedir la emancipación social del judío menesteroso que tanto en la Diáspora como en la tierra que le ha sido prometida se halle desposeído del valor de su trabajo.

Y porque ha sido probado igualmente que, en el caso del judío de la corte, el "cetro de oro" que el Rey le extiende con arrogancia en el "patio de adentro" no es suficiente garantía de que la existencia de su pueblo, y por ende la suya propia, quedará a salvo.

Y porque, hoy como en tiempos de Asuero, encierra una cabal sabiduría el mensaje admonitorio que el experimentado Mordejai le dirigiera hasta la entonces pusilánime Hadassa: "No pienses en tu alma que escaparás en la casa del Rey más que todos los (otros) judíos" (Meguilath Esther, IV, 13).

Y tampoco existe esta garantía cuando, en el caso del judío de la barricada, en vez de un Monarca se trata de un Comisario y en vez de un cetro de oro se trata de un cetro de acero.

Y porque, en el fondo, tú fuiste algo así como un marrano de la toga, en vez de ser un cripto-judío de la clámide (154) o el sambenito, como lo fueron tus infortunados antecesores de Alejandría y Toledo.

(154) Alusión al "marrano" del período helenístico que en los torneos de calistenia ocultaba bajo una túnica griega el signo físico de su identidad étnico-religiosa.

Y porque con respecto a este último se dice expresamente en la declaración que el cantor de la sinagoga recita a guisa de proemio para el *Kol Nidre* que es lícito comulgar con los "transgresores":

Or zarua latzadík ulishréi lev simjá.

Al daat hamakom ve al daat hakahal

Beyeshiva shel malá uviyeshiva shel matá

Anu matirin lehitpalel im haavarianím.

"Una luz brillará para el justo y para el recto de corazón habrá alegría.

En nombre del Tribunal de las Alturas y en nombre del Tribunal de la Tierra

Con la anuencia del Ubicuo y la aprobación de la Colectividad

Declaramos que está permitido rezar en compañía de los transgresores". (155)

Y porque está escrito además que todo aquel que no siente los sufrimientos de su pueblo no forma parte del mismo (156); lo que deja sobreentendido que la fórmula inversa es igualmente válida.

Y porque es de todos modos indisputable que tú sentiste los sufrimientos de tu pueblo con mayor intensidad que muchos de esos "germanos de credo mosaico" de tu tiempo que proclamaban mojigatamente su lealtad hacia un patrimonio colectivo cuyo significado social y nacional desmintieron en la práctica.

Y porque –como lo dijeras respecto de otra víctima de la teutomanía de tu tiempo– tú mismo regresaste de todas tus excursiones espirituales "a la casa de la historia de los dolores de Israel".

Y porque en la misma ocasión –y como si estuvieras

(155) La palabra *avarionim* (transgresores) puede traducirse alternativamente como "ibéricos", término que servía también para designar a los cripto-judíos del tiempo de la Inquisición. Éstos eran conocidos igualmente bajo el nombre de *anusim* (condenados). Sobre el problema de los "transgresores de Israel" (*poshé Israel*) en el siglo tercero, puede consultarse un interesante ensayo póstumo de N. Marmorstein intitulado *Judaism and Christianity in the Middle of the Third Century.* Rabí ben Lakish habría dicho metafóricamente que el apóstata judío se halla fuera del alcance del fuego del Infierno… (Tratado *Jaguigá*, 27 a). Que el que pueda entender entienda.

(156) Sentencia atribuida a Abba Arika (*Rav*), fundador y primer presidente de la Academia de Sura (siglo III).

(157) Heinrich Heine, *Ludwig Marcus. Denkworte*, Paris, 22 de abril de 1844. Marcus fue un historiador judeo-alemán exilado en Francia quien, como lo señala Heine, se interesó en la suerte de los *Falasha* o judíos negros de Abisinia[9]. En la misma nota Heine rinde homenaje a la labor realizada por el *Verein für Kultur und Wissenschaft* que Zunz, Gans y el propio Marcus habían fundado en Berlín y con el cual el poeta mismo estuvo asociado durante un tiempo. En una

[9] Hoy en día el término *Falasha* es considerado despectivo y los judíos etíopes que han emigrado a Israel ahora se llaman *Beta Israel.* Pero en la época en que escribió Marcus, e incluso cuando fue escrito este ensayo se usaba comúnmente ese término.

pensando en tu propio caso– afirmaste que el derecho a un reconocimiento póstumo encuentra su justificación no solamente en "el mero acto" del Hombre sino también en su esfuerzo "y sobre todo en su esfuerzo desdichado" (157).

Y porque, como lo aseveraras del donante del hospital de Hamburgo, tú mismo vertiste "una preciosa y bella lágrima" sobre "la gran dolencia fraterna" de tu pueblo, esa *Judentume* que describiste como el más cruel azote del exilio.

Y porque, gracias a esta dolencia, tuviste la integridad moral de rendir judaico homenaje a la memoria del "hidalgo Don Benedikt Spinoza" a quien justamente definiste como un tardío heredero de espíritu profético (Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 1834).

Y con quien –esto lo digo yo– el pueblo judío tendrá que saldar las verdaderas cuentas algún día.

Y porque, pese al prolongado suplicio que sufriste en tu "sepulcro acolchonado" (158) durante tu doble exilio en Francia, tu apego hebraico a la vida –que fuera también el del Spinoza del *conatus sese conservandi*– nunca te abandonó por completo y, con un estro comparable al del salmista, exclamaste con trágico optimismo: *"O Gott! wie süß und traulich lässt sich leben / In diesen traulich süßen Erdennest!"* (Oh Dios, ¡Cuán tierna y abrigadamente se deja uno vivir en este cómodo y dulce nido terrestre!) (159).

Y porque, gracias a este apego radical a la existencia, soñaste nostálgicamente –como antes lo hiciera el

frase que trae a la memoria la consabida definición del antisemitismo como el "socialismo de los mentecatos" (Bebel) y que ofrece un notable parecido con la que diera Engels cuarenta años más tarde (véase nota 44), Heine observa que el odio al judío había perdido su motivación religiosa para adoptar en el seno del populacho la forma de una pretendida lucha contra el poder abusivo del Capital (*"Der Judenhaß hat jetzt einen anderen Namen, sogar beim Pöbel… die überwüchernde Macht des Kapitals…"*[LXXXVIII], loc. cit.). Con referencia al antisemitismo oficial, señala, por otro lado, que el Estado es un cuerpo orgánico cuya salud peligra si uno de sus miembros, "aunque se trate solamente del dedo meñique," continúa padeciendo. Seis años antes en un artículo dedicado al personaje de Jesica en el *Mercader de Venecia*, Heine ya había llamado la atención sobre la laicización del odio antisemita así como sobre el origen religioso medieval del estereotipo del judío como encarnación del poder pecuniario y el espíritu mercantil. Incapaz de expresar correctamente sus impresiones –explica– el pueblo proyecta sobre el judío, como sobre un chivo emisario, el odio que siente contra el rico (véase *Shakespeares Mädchen und Frauen*, 1838).

(158) Título de una de las últimas colecciones poéticas de Heine (*Aus der Matratzengruft*) del cual forman parte los atribulados poemas *Miserere*, *Halleluja* y *Morphine*. Como se sabe, durante su exilio de Francia Heine padeció de una espantosa enfermedad que lo mantuvo semiparalizado por el espacio de un decenio. Soportó heroicamente este martirio, como lo atestiguan sus cartas a Campe del 1 de setiembre de 1846, el 7 de junio y el 12 de setiembre de 1848 y el 15 de enero de 1849. En la segunda de estas misivas dice que la vida está perdida para él pero que la ama sin embargo con pasión ardiente. En la primera observa profundamente que la idea de la muerte acaso sea "la última superstición" del hombre.

(159) Heinrich Heine, *Aus der Matratzengruft.* El conato existencial de Heine se hace patente en diversos

bardo de las siónidas que tanto admirabas– con la tibieza del nido histórico de tus antepasados, el único que podría haberte infundido un sentimiento impoluto de identidad y pertenencia.

Y porque, trátese de un creyente, un panteísta o un ateo (y tu acaso hayas sido las tres cosas al mismo tiempo), hay siempre en la vida del judío del exilio un momento en que se siente uno un *pauvre homme*, como me siento yo en este instante y como te sentiste tú cuando en tu patética soledad escribiste ese angustioso treno sobre el aniversario de tu propia muerte.

Osé shalom bimromav u iaasé shalom aléinu veal kol Israel veimru

AMEN[XC]

Ben Sira y Pascal (o el yo amable)

El precepto levítico de amar al prójimo como a uno mismo posee un valor ético solamente cuando se funda en el principio de que el propio yo es tan digno de consideración como el del congénere. Si, por el contrario, se parte de la tesis pascaliana de que "el yo es odioso" (160), se corre lógicamente el peligro de caer en la misantropía o el "*odium humanae generis*" que Tácito (*Anales*, XV, 44) había considerado como uno de los rasgos distintivos del cristianismo primitivo (161). En realidad, el automenosprecio es una de las formas más peligrosas de la misantropía; o, para darle un giro positivo a esta idea, un mínimo de atención al interés propio constituye un ingrediente natural del

escritos suyos, sobre todo en el tercer capítulo de *Das Buch Le Grand* donde dice, entre otras cosas, que no está dispuesto a sacrificar el goce de la vida en aras de una promesa ultraterrena. Cita a este respecto una magnífica frase del *Egmont* de Goethe sobre la *"schöne freundliche Gewohnheit des Daseins und Wirkens"*[LXXXIX] (acto V).

(160) Este lema del "misántropo sublime" –como Voltaire lo llamaba a Pascal en sus *Lettres philosophiques* (XV)– tiene un vigoroso antecedente en una invocación de Jacopone de Todi (1230-1306): "*O alta penitenza, in mio odio fondata*!"[XCI]. Tiene también una secuela quietista en la doctrina de Fénelon sobre el suicidio espiritual como medio para liberarse de la "idolatría" del yo: "*Il faut mourir sans cesse à vous-même…, cette pratique de mort qui est le fond du christianisme*"[XCII] (*Oeuvres complètes*, vol. VIII, pág. 439). Se piensa igualmente en la referencia al "*moi abject*" que Robespierre hace en su *Rapport sur la morale et la politique*. Nos hallamos aquí en presencia de una interesante veta teológico-política que convendría explorar.

Sería interesante indagar el parentesco religioso existente entre el "yo odioso" de Pascal y la denigración del amor propio en la filosofía de Kant. "*Selbstliebe*", dice el segundo, "*ist die Quelle alles Bösen*"[XCIII] (*Die Religion innerhalb der Grenzen* …, I, 3). Como en el caso de Pascal, este concepto se desprende naturalmente de la doctrina del pecado original que se encuentra a la base de la ética kantiana ("*Der Mensch ist von Natur böse*", op. cit.).

(161) No lo fue del cristianismo aristotelizado de un Alighieri quien en su *Purgatorio* (canto XVII, 106-108) pone las siguientes palabras en boca de Virgilio: "*Or perchè mai non può dalla salute / Amor del suo subietto volger viso, / Dail'odio propio son le cose tutte*; / …."[XCIV] Tampoco lo fue del cristianismo renacentista de un Erasmo quien en su *Moriae Encomium* (XXII) hace la apología de "esa dichosa filautía" gracias a cuyo consejo podemos tratarnos a nosotros mismos con la misma corrección con que tratamos a los otros: "¿Dime si el

sentimiento altruista (162). Frente al inhumano extremismo jansenista, cabe recordar el hebraico consejo del Sirácida: "Respeta tu alma con modestia"

(בענווה כבד נפשך)

Con referencia a la máxima evangélica que prescribe el ofrecimiento de la segunda mejilla, Jasdai Crescas expone un pensamiento cuyo fondo se asemeja al de Ben Sira. La máxima en cuestión –dice– se halla reñida con el precepto bíblico según el cual el amor altruista debe hallar su patrón en el afecto que se guarda al propio yo. De acuerdo con dicho precepto, el hombre tiene la obligación moral de conducirse con respeto y consideración hacia su propia persona (163).

¿Qué habría hecho el "buen samaritano" si, en vez de toparse con un enfermo en el transitado camino de Jericó, se hubiese encontrado en el desierto con un hombre sediento y el odre que llevaba consigo apenas si contenía el agua necesaria para salvar la vida de una persona? Ben Patira ensenó que era preferible que ambos bebieran y murieran juntos. Empero, sobreponiéndose a un sentimiento de estéril heroísmo, vino después Rabí Akiva (el mismo que en el año 132 iba a ofrecer irrefutable prueba de que no anteponía la vida a la valía) y cortó el nudo gordiano de este dilema mediante una fórmula según la cual en semejante circunstancia el prójimo (por el mero hecho de serlo, se sobreentiende) no puede reivindicar un derecho preeminente sobre el agua y, por ende, sobre la existencia (164).

Viene también a punto una discusión jasídica entre

hombre que se odia a sí mismo es capaz de amar al prójimo…?"

(162) Cf. Spinoza, *Ethics*, IV, propos. 35, escolio: "*tum maxime homines erunt sibi invicem utiles, cum maxime unusquisque suum utile sibi quaerit*".

(163) De un tratado sobre los principios de la religión cristiana cuyo original castellano se ha perdido y del cual resta una traducción hebrea hecha por José ben Shem Tov en 1451. En vista de la influencia ejercida por la obra de Crescas sobre la filosofía del Renacimiento, cabe preguntarse si el pensamiento en cuestión no habría servido de inspiración para el "*Tu, tibi venerabilis*" de Luis Vives (véase su *Satellitium Animi*). Se piensa también en el último ensayo de Montaigne (libro III, capítulo 13) donde la máxima perfección del hombre se define como una capacidad de "disfrutar lealmente de su ser" y donde se afirma que "de nuestras enfermedades la más salvaje es el menosprecio de nuestro ser". No sin un toque de maquiavelismo, Baltasar Gracián expresa un pensamiento análogo al hacer la apología de la "gran sindéresis", esa prenda moral del varón habilidoso que consistiría, entre otras cosas, en saber cuidar enérgicamente del propio ser (*Oráculo Manual y Arte de Prudencia*).

(164) Tratado *Bava Metzia*, V, fol. 62. Rabí Akiva invoca paradójicamente un versículo de Levítico (XXV, 36): "Y tu hermano vivirá (y no morirá) contigo". Huelga decir que el egoísmo altruista (el yo-como-prójimo) de Rabí Akiva nada tiene que ver con el "*ma per sé fuoro*"[XCV] con que Dante define a las almas neutrales que vivieron "*senza infamia e senza lode*"[XCVI] (*Inferno*, Canto III, 34-39). Como lo prueba su martirologio, Rabí Akiva fue un *activista* lucido de la ética y la política.

(165) Citado en *The Hasidic Anthology* compilada por Louis Newman, Schoken Books, 1963, pág. 223. Para la máxima talmúdica véanse los tratados *Sanhedrín*, 9 y *Bava Metzia*, 62. Cf. Maimónides: "No se puede destruir una vida por

Rabí Jaim de Tsanz y Rabí Shelomó de Radonsk con motivo de la suerte corrida por un hombre que perecía de frío en una diligencia por haberse negado el hijo de Rabí Jaim a darle el único abrigo que poseía. En defensa de esta conducta Rabí Shelomó invoca el lema talmúdico según el cual "Cada hombre es su propio prójimo" (165). (Se piensa en la tragicómica versión propuesta por Brecht en *Madre Coraje* para la piadosa leyenda del santo que "Vio en la nieve a un hombre temblando,/ le dio la mitad de su manto,/ y tanto el uno como el otro quedaron congelados").

Ajad Haam hace el siguiente comentario sobre la historia del odre:

> "Ben Patira, el altruista, no aprecia la vida humana en sí misma. Da su consentimiento para que dos almas se pierdan –cuando la muerte solo reclama una de ellas– a condición de que el altruismo se imponga. Empero, la ética judía encara esta cuestión desde un punto de vista objetivo: todo acto que entraña la muerte de un individuo es malo aunque se inspire en un hermoso sentimiento de amor y piedad por parte del que se priva de la existencia…; la vida le ha sido confiada a cada ser humano para que la guarde, y la custodia de un depósito que uno ha recibido pasa por delante de la del que le ha sido encomendado a otro" (166).

En un pasaje conexo el mismo escritor asevera que en una situación de este tipo el "yo" goza del mismo

otra" (*Mishné Torá*):

שאין מאבדין נפש מפני נפש

Pio XII abordó un aspecto de esta cuestión en un discurso pronunciado en abril de 1953 ante un grupo de psicoterapeutas católicos: el hombre estaría obligado a respetar su propia persona porque "Cristo toma… el amor de sí mismo como medida del amor al prójimo, no a la inversa..." (citado por Josef Rudin, "*La Conciencia Moral desde el punto de vista católico*", en *La Conciencia Moral*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, pág. 201). Queda, empero, en pie el problema involucrado en la antinomia del odre.

(166) Ajad Haam, *Al Perashat Derajim* (En la encrucijada); véase el ensayo intitulado *Sobre las dos ramas.*

derecho que el prójimo y que la posición contraria no es más que un "egoísmo invertido". Empero, semejante argumento es válido solamente en la medida en que no se apoye en una idea abstracta de la justicia y una concepción metafísica de la vida como valor en sí. Para darle un significado concreto a la disyuntiva, se podría especular sobre la actitud que habría adoptado Rabí Akiva si el mismo hubiese sido el propietario del odre y si el moribundo del desierto hubiese respondido al nombre de, digamos, Bar Cojba… ¿Habría antepuesto entonces la protección de su propio "depósito" a la de la vida del héroe que encarnaba en aquel momento la esperanza de la liberación nacional del pueblo judío?... (167)

Alma e Historia

Frente a la inoperancia cultural y política de la doctrina de la inocencia existencial (168), acaso quepa reinterpretar positivamente la noción de una complicidad histórica de las generaciones, sin invalidar el principio de la responsabilidad histórica de las clases. Si se admite que la falta reside en el sistema social más que en la conciencia del individuo, no parece injusto que los dientes de los hijos se echen a perder porque sus progenitores hayan comido uvas agrias. De todos modos no parece equitativo sustentar la tesis de la responsabilidad individual del pecado y reclamar al mismo tiempo los beneficios del *zejut avot* (mérito de los padres) merced al cual las buenas acciones de los antepasados se contabilizan en la evaluación de la conducta de sus descendientes (169).

(167) Elie Menamozegh ha observado sutilmente que la apología de la "caridad abstracta" en la parábola del buen samaritano era en el fondo un ataque a la noción de patria y por ende una apología de enemigo político de Israel. "*Dans son impatience de donner au Samaritain le nom de* prochain*, il l'ôte à l'Israélite*"[XCVII] (*Morale juive et morale chrétienne*, Éditions La Baconnière, ed. de 1946 revisada y corregida, págs. 243-247. En realidad en su aplicación socio-teológica a través de la historia dicha parábola ha servido menos para establecer una distinción entre el buen samaritano y el mal samaritano que para afirmar una pretendida diferencia entre el buen samaritano y el judío malo (concepto este último que en la mente del exclusivista cristiano se confunde con el de judío como tal, cuando no con el de "mal judío").

(168) Aunque esta doctrina ya se halla predibujada en el Pentateuco (sobre todo en el capítulo XXIV del Deuteronomio y en el capítulo XIV de Reyes II), es con Jeremías (XXXI, 29-30) y, especialmente con Ezequiel (XVIII) en la diáspora babilónica que adquiere una importancia ético-política. "Vive Dios, dice el Eterno, el Señor, que nunca tendréis que usar este refrán en Israel. He aquí que todas las almas son mías: como el alma del padre así el alma del hijo es mía; el alma que pecare, ese morirá… El hijo no llevará por el pecado del padre" (Ezequiel, loc. cit.). En la literatura apocalíptica esta noción se traduce en una imagen poética según la cual cada individuo es "el Adán de su propia alma" (Baruj) o "cada cual es su propio Adán" (Esdras IV). En cambio, la doctrina del sufrimiento vicario que Ezequiel combate, halla su máxima expresión en los capítulos vigésimo y quinto del Éxodo (5-6) y el

El concepto de una virtud corporativa entraña necesariamente la noción paralela de una corresponsabilidad en el demérito histórico, sea éste de orden ético, social o político. (Así lo comprendieron, dicho sea de paso, los sabios de la liturgia hebrea al atribuirle un sentido plural a la idea de penitencia).

Desde el momento en que nosotros somos los extremos de generaciones anteriores, somos también el resultado de los errores de las mismas generaciones, de sus pasiones, de sus extravíos y hasta de sus crímenes (F. Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas* 1873-1875, Segundo Fragmento). Así encarado el problema, el Valle de Josafat cesa de ser entonces un mero juzgado de almas para transformarse en el anfiteatro de lo que no sin cierta pomposidad se ha dado en llamar el tribunal de la historia. Así también la vieja imagen de la uva histórica puede servir de antecedente para "la concepción plenamente humanista de la falta" según la cual se pone ante todo el acento sobre "la responsabilidad de las relaciones sociales y sobre la sanción revolucionaria de la historia, en vez de ponerlo en primer lugar sobre la responsabilidad de los individuos y las formas individuales de la sanción" (Lucien Sève, "*Sur la conception marxiste de la responsabilité*", *La pensée*, No.101, enero-febrero de 1962, pág. 97).

Deuteronomio (9-10), respectivamente.

(169) El principio del *zejut avot* tiene una fuerte raigambre rabínica. (Véase, por ejemplo, el tratado *Pirké Avot*, II, 2, así como el *Midrash* Bamidbar Rabá*,* Ki Tisa, XLIV. Para detalles puede consultarse A. Marmorstein, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature*, London 1920). La filosofía que lo anima hállase incorporada en la *Amidá*, una de las más importantes plegarias judías cuya composición dataría del periodo del segundo templo: "Y recuerda los actos piadosos de los padres: y trae la liberación a los hijos de sus hijos".

וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני

También se halla presente en los diversos himnos de redención (*Beraj Dodi*) así como en el *Iom Leiabasha* de Yehuda ha-Levi que terminan con el siguiente versículo

בגלל אבות תושיע בנים ותביא גאולה לבני בניהם

(Por el mérito de los antepasados salvarás a los hijos y traerás la liberación a los hijos de sus hijos).

En la literatura midráshica existen, sin embargo, posiciones adversas a la noción de un almacenamiento histórico del mérito, como lo ejemplifica el siguiente pasaje del *Midrash Tanjuma (Vayigash*, fol. 67 b): "Cuando Jehovah se aprestaba a dar la Ley a Israel, les preguntó: "¿Aceptareis mi Tora?" Y ellos respondieron: "Lo haremos". Dios dijo (entonces): "Dadme una garantía de que cumpliréis con sus ordenanzas". Ellos dijeron: "Que Abraham, Isaac y Jacob sean nuestras fianzas". Dios contestó: "Pero los Patriarcas mismos necesitan (sus) avales". (Citado en *A Rabbinic Anthology*, selección con comentarios e introducciones de C. G. Montefiore y H. Loewe, Meridian Books, New York, 1963, pág. 519). Cabe indicar, por otra parte, que en la misma literatura se asoma de vez en cuando la noción inversa o recíproca de un *zejut banim* (mérito de los hijos) que sería algo así como una virtud generacional retroactiva. Véase, por ejemplo, el *Midrash Tanjuma* (*Vayikra*) y el *Midrash Vayikra Rabá* (*Bejukotai*). En cuanto a la

emergencia de la doctrina del individualismo ético en el seno del judaísmo profético, se hallará algunos datos interesantes en R. H. Charles, *Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism and in Christianity*, Schoken Books, New York, 1963.

Herman Cohen hizo una amalgama de ambas nociones en su *Ethik des reinen Willens* y su *Die Religion den Vernunft aus Quellen des Judentums*. Partiendo de una distinción más bien artificial entre religión y mitología, encaró la relación yo-prójimo como un dato en virtud del cual el "otro" aparece identificado abstractamente con una "Humanidad" anónima que solo adquiere la categoría de un "tú" gracias a la práctica del amor y la misericordia hacia el pobre y el extranjero. Esta concepción, dicho sea de paso, no difiere mucho de la del "*Ich-du*"[XCVIII] innato en la filosofía dialógica de Buber donde la idea de una relación corporativa entre personas y grupos en un contexto social y económico, pacifico o conflictivo, brilla también por su ausencia.

Jericó

A.- Convendría retener la enseñanza de que no hay muro que resista el clamor unánime del pueblo. Como está escrito: "…y aconteció que como el pueblo hubo oído el sonido de la bocina, dio el pueblo grito con gran vocerío y el muro cayó a plomo" (Josué, VI, 5; también cap. II).

B.- Sea, pero si algún taumaturgo pretendiera seducirte con la teoría de que basta girar en torno del objetivo llevando en andas el Arca del Testimonio, le enrostrarás el hecho de que el sacerdote de Nob entregó a David no solamente el pan sagrado sino también la espada del filisteo. Como está escrito: "Y dijo David: no hay como ella, dámela" (I Samuel, XXI, 11).

Babel

Ya lo había adivinado el viejo escriba: cuando "el pueblo es uno" y "habla un solo lenguaje"

עם אחד ושפה אחת

(Génesis, XI, 6) es capaz de treparse hasta el cielo. Y hoy como entonces el medio más eficaz para poner coto a su obra consiste en confundirlo en sus lenguas.

Nosotros

Se ha querido ver cierto simbolismo político en la leyenda de Anteo: invulnerabilidad del jefe mientras sus pies se mantienen en contacto con la Madre Tierra (el pueblo). Se me ocurre que la historia del ídolo de

Micá se presta a una interpretación análoga: cuando iban en busca a una heredad para su tribu los cinco emisarios de Dan ingresaron en el santuario privado de Micá y confiscaron su ídolo de plata. Ante la protesta del levita oficiante instáronle a incorporarse en la comunidad en vez de servir a un individuo aislado. "Vente con nosotros", le dijeron. "¿Si es mejor que seas sacerdote en casa de un hombre solo que de una tribu y linaje de Israel?". Ante lo cual el sacerdote, "con regocijo en su corazón", recogió el espaldar "y vínose en medio del pueblo" (170).

El Mesías cotidiano

Así como la preocupación por la existencia de otras formas de vida en algún lejano planeta puede servir para distraernos de nuestra obligación hacia la vida humana en la tierra, así también la especulación sobre el futuro social remoto puede resultar ventajosa para justificar nuestra indiferencia ante los requerimientos de la acción social en el presente (171). En un imaginario diálogo talmúdico, Rabí Yeshúa bar Leví le pregunta al profeta Elías dónde podría encontrar al Mesías. "En las puertas de Roma" responde el vidente del Carmelo. –¿Cómo lo reconoceré? –Estará sentado entre los desventurados y los enfermos. –¿Y cuándo vendrá? –Hoy mismo (172).

Uzza

Se ha hablado mucho de Prometeo (173), que fue encadenado a una roca por haberle robado un poco

(170) Jueces, XVIII. Con cierta insistencia la imagen corporativa se hace presente en la literatura bíblica y talmúdica en relación con el comportamiento religioso y ético. Envuelta en un lenguaje alegórico la misma imagen aparece en diversos pasajes de la literatura midráshica. En uno de ellos se dice, por ejemplo, que el único lote de tierra que el patriarca Abraham poseyó verdaderamente fue el que servía de asiento para la cripta destinada a guardar los restos de su familia. En otro pasaje se ofrece una variante de la historia de la primogenitura en la cual Esaú abdica la parte que le corresponde en la gruta ancestral a cambio de un montón de oro y plata: "Esaú tomó el montón mientras que Jacob tomó la gruta", *Midrash Tanjuma*, parshat Vaiejí).

נטל עשו את הכרי ויעקב נטל אותה מערה

(171) "*Mira c'ha fatto petto delle spalle: perchè volle veder troppo davante / di retro guarda e fa ritroso calle*"[XCIX] (Dante, *Inferno*, Canto XX, 37-39).

(172) Al decir del Baal Shem, "el Mesías vendrá solamente cuando todos los huéspedes se hayan sentado a la mesa".

(173) Se piensa también en la historia de Capaneo en la *Tebaida* de Stacio, que sirvió de motivo para una de las escenas más impresionantes de la *Divina Comedia*: cuando escalaba el muro de Tebas, el rey se ufanó de que ni Zeus mismo podría detenerlo, razón por la cual fue fulminado *in situ* por el soberano del Olimpo. En la versión de Dante, está acostado cara al cielo sobre la arena ardiente bajo una lluvia de fuego y, en un gesto de continuado desafío,

de fuerza a Zeus, y no bastante de Uzza, que sufrió el supremo castigo por haberle ofrecido un poco de la suya a Jehováh:

> "Y cuando llegaron a la era de Nachón, Uzza extendió la mano al arca de Dios y túvola; porque los bueyes daban sacudidas. Y el furor de Jehováh se encendió contra Uzza e hirióle allí Dios por aquella temeridad y cayó allí muerto junto al arca de Dios" (Samuel II, capítulo VI, versículos 6 y 7).

Acaso esta historia encierre una moraleja, a saber, que para proteger el patrimonio del hombre no hay que fiarse demasiado en la Providencia sino que conviene enderezar el arca con las propias manos aunque ello pueda costarnos la vida.

> "*Hier ist es Zeit durch Thaten zu beweisen,*
>
> *Daß Manneswürde nicht der Götterhöhe weicht*
>
> *Zu diesem Schritt sich heiter zu entschließen…*
>
> *Und wär es mit Gefahr, ins Nichts dahinzufließen*"[CI] (174).

Parece de todos modos evidente que cuando el vehículo estuvo a punto de volcarse, la Divina Providencia se hallaba distraída contemplando las piruetas festivas del monarca: y que, de no haber mediado el gesto responsable de Uzza, las tablas de la ley probablemente se habrían caído al suelo. Es sin duda por este motivo que Rabí Yojanán afirmó que, pese al rigor de su castigo, "Uzza heredará el mundo

exclama: "*Qual io fui vivo, tal son morto*"[C] (*Infierno,* canto XIV, 46 y ss). El tema "prometeico" aparece de vez en cuando en la literatura midráshica con referencia a la figura de Moisés. Así, en un debate con el ángel de la muerte, el profeta del desierto se expresa en los siguientes términos: "Ascendí al cielo donde caminé de un lugar a otro y participé en la controversia con los ángeles… Conquisté a los habitantes del cielo y revelé sus secretos a los hijos del hombre… ¡No te entregaré, pues, mi alma!" (Véase el *Midrash Petirat Moshé*, anexo al *Midrash Devarim Rabá*). En relación con el mito del fuego, la siguiente parábola del *Bereshit Rabá* comporta una visión antropocéntrica del trabajo y la técnica: "La luz creada por Elohim duró solamente un día. Posteriormente Adán obtuvo dos piedras con las cuales fabricó (él mismo) el fuego". Análoga visión entraña un pasaje talmúdico sobre la teoría de los arquetipos donde Rabí Yehudá argumenta que entre los objetos creados "por las manos del cielo" en vísperas del primer sábado figuraba un par de pinzas con las cuales Adán fabricó, a su vez, un segundo par ("pinza con pinza fue hecha"). Replícanle los sabios: "Posiblemente fueron hechas con un molde… por las manos del hombre" (tratado *Pesajim*, IV).

(174) Goethe, *Fausto*, versos 712-13 y 719.

venidero" (175).

Halajá Lemaasé

A.- ¡Tanto alboroto con eso de la relación dialéctica entre la teoría y la práctica! ¡Como si no la hubiesen anticipado genialmente los doctores de la primera diáspora con su doctrina de la *halajá le maasé*

(הלכה למעשה)

vale decir, la norma agente o la ley para la acción (176). ¿No fue acaso Rabán Gamaliel bar Yehudá quien dijo que toda doctrina que no entrañe una actividad está condenada al fracaso? (177). ¿Y qué de la infraestructura económica y la acción recíproca? ¿No fue por ventura el viejo Eleazar Ben Azariá quien proclamó que donde no hay pan no hay doctrina y viceversa? (*Pirké Avot*, XXIV. 3).

B.- Sí, pero no basta con reivindicar la teoría; es menester practicarla al mismo tiempo como quería el viejo Gamaliel. Está escrito: "…todo este precepto que os prescribo *para que lo hagais*" (178). También está escrito: "Lo fundamental no es la interpretación sino la obra". (*Pirké Avot*, I, 17)

לא המדרש עקר אלא המעשה

Y está escrito todavía: "Que tus obras excedan tus estudios" (*Pirké Avot*, VI, 5.)

יותר מלמודך עשה

(175) Según parece, Rabí Yojanán tomó con un grano de *guemará* la leyenda según la cual Dios habría justificado su acto con el argumento de que "si el Arca porta a sus portadores, ¿cómo no habría de portarse a sí misma?" (tratado *Sotá*).

(176) El concepto de *halajá lemaasé* ha sido explicitado *inter alia* en el tratado *Bava Batra (Nida* 7b) en la siguiente forma: ni la discusión teórica (de los tanaítas) ni la acción individual permiten deducir una norma, hasta tanto no se haya declarado expresamente que la norma tiene que aplicarse en la práctica. Acaso este concepto tenga cierto parentesco con la noción de un *olam lemaasé* (universo del acto) tal como la concibe Saadia Gaón en su *Libro de las Creencias y las Doctrinas* (5).

(177) וכל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון

(*Pirké Avot*, II, 2). Bajo una u otra forma, este concepto aparece con cierta insistencia en la literatura talmúdica y midráshica. En el mismo *Pirké Avot* (III, 12), Rabí Janina ben Dosa declara que "si la sabiduría del hombre excede sus obras, no perdurará

כל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת

En el tratado *Jaguigá*, I, 7, (Talmud de Jerusalem) R. Judah ben Ilai subraya la supremacía de la obra (maasé) sobre el estudio (talmud). En otro pasaje cuenta que una vez estaba caminando detrás de R. Akiva y R. Eleazar cuando observó que dejaron de recitar la oración del "Oye Israel" porque se hallaban ocupados con problemas comunitarios. En el tratado *Kidushin* (40b) se resume una disputa entre Rabí Tarfon y Rabí Akiva en Lyda sobre el valor relativo del estudio y de la acción. Rabí Tarfon mantiene que las obras son superiores mientras que Rabí Akiva defiende la tesis contraria. El debate desemboca en una síntesis dialéctica que sorprende por su modernismo: preeminencia del estudio cuando conduce a la práctica.

שהתלמוד מביא לידי מעשה

Antaño y Hogaño

Si en tu peregrinación por el desierto percibes una llama que no se extingue y una voz que te veda el tránsito, no cometas el error de pensar que has redescubierto la zarza de Moisés. En vez de quitarte las sandalias ponte un par de botas y aprieta el paso. Probablemente el fuego proviene de un pozo de petróleo y la voz es la de algún agente de Mammón.

Sexo y Trabajo

1) Para manifestar su oposición contra el maltusianismo el Hacedor ordenó a la primigenia pareja que labrara el huerto a la par que cumplía con el precepto de la multiplicación (Génesis, I, 28 y II, 15). Empero, consciente del peligro que entraña ese precepto cuando se pone al servicio de la economía, Maimónides considera que el acto reproductivo es altamente reprehensible cuando obedece al propósito de incrementar la ganancia mediante la multiplicación de la mano de obra (*Mishné Torá, Sefer Hamadá, Hiljot Deot*, III, 3).

2) Hay por lo menos dos razones para no verter el semen en tierra: (a) porque es menester que el hijo pueda recitar el *Kadish* (*Plegaria por los Muertos*) a la memoria de su padre; y (b) porque librado al cuidado de la Providencia el huerto de Adán corre el riesgo de ser destruido por la maleza (179). Como está escrito: "¿Dirás acaso que el mundo es *hefker*?" (180). El Talmud sugiere otra razón que por su sentido humanista parece más convincente todavía: "Si no

En un tono más severo se declara en el *Midrash Sifré* que "el que no estudia con miras hacia la acción, mejor que no hubiese nacido".

(178) Deuteronomio, XI, 22. Cf. el *Midrash Sifré* (*Devarim Ekeb*) sobre la grandeza que el hombre alcanza cuando combina la teoría y la práctica.

(179) Cf. Milton en su *Paradise Lost*, lib 9: "*…what we by day / Lop overgrown, or prune, or prop or bind / One night or two with wanton growth derides, tending to wild…*"CII

(180) Bien mostrenco. *Midrash Yalkut Shimeoni* (Éxodo). Véase también el *Midrash Eijá Rabá*, I, 53: "¿Has visto un mundo mostrenco?" El término talmúdico *hefker* sirve para designar ya sea una propiedad sin heredero, una propiedad abandonada por su dueño, o una propiedad confiscada por el tribunal.

dejaras simiente tras tuyo, ¿sobre qué reposaría la *Shejiná* (Divina Presencia)? ¿Sobre los arboles y las piedras? " (Tratado *Yevamot*):

אין זרעך אחריך על מי שורה (השכינה) על העצים ועל אבנים?

Teoría y Práctica

No dejarás de observar que en la ejecución de sus quehaceres, el Hacedor utilizó un método estrictamente dialéctico. En primer lugar, como nos lo enseña el texto rabínico, cuando creó el mundo ya tenía en su posesión la Ley (181). Por otra parte, en vez de prejuzgar el valor de su obra, se remitió a la experiencia para aquilatarlo. No declaró, en efecto, que la luz era buena y por lo tanto había que crearla, sino que decidió primero que la luz fuera y recién después comprobó que era buena.

(181) *Pirké de Rabí Eliezer*, capítulo III. (Este Midrash que versa sobre el Génesis y partes del Éxodo y Números, ha sido atribuido a Rabí Eliezer ben Hyrcanus, maestro de Rabí Akiva).

Modelo y Copia

No se atina a comprender el fervoroso empeño con que la humana criatura ha derrochado sus esfuerzos tratando de obtener un conocimiento directo de su Hacedor. Si, como lo afirma la Escritura, Dios formó al hombre a su imagen y semejanza, basta con arrojar una ojeada sobre la copia para adquirir una idea adecuada del modelo. Y en este tren de ideas acaso sea lícito observar que al sugerir que Adán era un simio (182), los sabios del Midrash, al par que nos ofrecían una genial anticipación del darwinismo, se propusieron llamar nuestra atención sobre la

(182) Algunos doctores de la ley sostenían que Adán tenía un rabo y que fue con ese apéndice –y no con una costilla– que Eva fue creada.

naturaleza más bien humilde de la divina Providencia…

Yo y tú

Mucho se ha especulado sobre las razones que le habrían movido a Elohim a fabricar un ente tan precario como el hombre, cuando era obvio que su vanidad de *metteur-en-scène* ya había sido colmada con la creación de las lumbreras del firmamento y los reptiles de ánima viviente. Se me ocurre que una explicación piadosa de tan superflua invención podría consistir en que el divino artesano se sintió embargado por una necesidad imperiosa de romper el círculo de la angustiosa soledad en que se hallaba encerrado (183). De lo contrario, ¿para qué lo habría modelado a su imagen y semejanza?

Lejem Abirim (184)

Decididamente, la conducta del Hacedor ofrece a veces ciertos visos de inocencia. ¿Cómo explicar si no el hecho que pudiese imaginar que si el "pan de los nobles" era un alimento apropiado para los querubines, con mayor razón lo sería también para la famélica simiente de Jacob? ¡Cuán sagazmente planteó el Midrash este problema! *Caleb*: "El maná es el alimento de los ángeles". *Abiram*: "¿Somos ángeles acaso?". Abiram podría haberle recordado también a Caleb que si en la cumbre del Sinaí, Moisés se nutrió solamente de mandamientos, el Hacedor, cuando bajó al valle de Mamré para discutir cuestiones

(183) El tema de la soledad divina ha sido evocado por diversos poetas y teólogos. Así, en el *Paradise Lost* de Milton, Adán le dice al Hacedor: "*Best with Thyself accompanied, seek'st not / Social communication*"[CIII]. A su vez, en el *Caín* de Byron, Lucifer describe la incesante creatividad del Hacedor como un antídoto contra su solitaria eternidad: "*But let Him / sit on his vast throne/ Creating worlds to make eternity/ Less burthensome to His/ immense existence/ and unparticipated solitude*"[CIV].Esta idea ya había sido sugerida por Rashi en su comentario al Génesis al proponer una forzada explicación semántica según la cual la expresión "*iom ejad*" (el primer día) significaría "el día del Único": "Porque Dios", acota, "se hallaba solo en su eternidad". En realidad la noción solipsista de Rashi se halla en desacuerdo con la tendencia rabínica tradicional de imputarle al Hacedor un fuerte deseo de "habitar la tierra" y mezclarse en los asuntos de la comunidad y la historia.

(184) Pan de los pobres. Expresión utilizada para referirse al maná.

demográficas con Abraham, tuvo que reponer sus energías comiendo manteca y leche, pan de rescoldo y un tierno guiso de ternero. (185)

(185) Génesis, XVIII. Cf. Rabí Tanjum b. Janilai en el tratado *Bava Metzia*, VIII: "Moisés subió a las alturas y no comió pan; en cambio los ángeles descendieron a la tierra y lo comieron".

Kilaim (186)

(186) Prohibición bíblica (Deuteronomio XXII, 11) de mezclar la lana con el lino en las telas rituales. Aplicábase igualmente al injerto de plantas y al cruzamiento de animales de especies diferentes (Levítico, XIX, 19). Este principio habría tenido su origen en la lucha contra la sodomía practicada por los egipcios y cananeos (Levítico, XVIII, 23). Cf. Maimónides, *Guía de los Perplejos*, III, 37).

A- Es comprensible que nada positivo haya podido resultar del acoplamiento de los ángeles con las hijas del hombre. Lo que no entra en la lógica común, es que, habiendo fracasado en su maniqueo intento, el Hacedor se haya lamentado "de haber hecho hombre en la tierra" (Génesis, VI). Más equitativo hubiera sido que se arrepintiera de haber tolerado que su alada prole abandonara su domicilio sublime para ir a inmiscuirse en los asuntos de "los que habitan casas de barro".

B- No, lo que pasa es que después de la expulsión de la primera pareja, el Omnividente se dio cuenta de que el "*olam ha-zé*" (este mundo) era más interesante que el "*olam ha-ba*" (mundo venidero), realizando en consecuencia un infructuoso operativo mediante el cual se propuso lograr un cruzamiento apropiado entre los dos universos; con lo cual incurrió, naturalmente, en el vicio de *kilaim* cuyos efectos nocivos todavía se observan en las ideologías híbridas que continúan infestando nuestro agitado planeta.

A- Hay que andar con cuidado porque, a juzgar por lo que le dijera a Rabí Shemuel bar Abba, el Hacedor nunca abandonó completamente su proyecto y, como entonces, "desea habitar la tierra".

B- ¿Quién sabe? Acaso sería preferible que se mudara

una vez por todas para terminar con la ambigüedad existente. Creo que le haría mucho bien una "*cure de terre*"[5]. De todos modos, conviene recordar la juiciosa máxima talmúdica según la cual basta con "un solo mundo a la vez" (187).

Lemuel (188) **y Kierkegaard**

Se ha dado diversas definiciones de la necedad, pero casi todas ellas erran en el blanco porque se basan en la noción de incapacidad por parte del individuo para velar por el interés propio, lo que equivale a confundir astucia con sabiduría. Entre las pocas que hayan tocado el fondo del problema puede mencionarse la que se halla incorporada en un escueto apotegma salomónico que tiende a identificar lo estúpido con lo subjetivo: "No se complace el necio en la inteligencia (de las cosas) sino en la exhibición de sus propios sentimientos (lit. "el descubrimiento de su corazón") (Proverbios, XVIII, 2). (189)

ולא יחפוץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו

¿Habrá quien proponga una descripción más certera del existencialismo? (190)

Trabajo y Salvación

"Si el anuncio de la llegada del Mesías", dice Rabán Yojanán ben Zacai, "te sorprende con una planta en la mano, ve ante todo a colocar sus raíces en la tierra y recién luego irás a dar la bienvenida al Mesías". Por

[5] En español, "Cura de tierra" (nota de los editores).

(187) Tratado *Jaguigá*. La idea de una preeminencia del *olam hazé* hasta se manifiesta en la literatura apócrifa del periodo escatológico. En el *Libro de Adán y Eva*, el Hacedor rechaza una súplica de Adán para que se le permita comer del árbol de la vida con el argumento de que primero viene la batalla que tiene que librar el hombre en la tierra:

כי עתה תלחם את המלחמה אשר שם בך האויב

("Porque ahora lidiarás la guerra que ha puesto en ti el Adversario").

(188) Uno de los seis nombres atribuidos al rey Salomón. Los otros cuatro son: Yedidiá, Agur, Hijo de Iaké y Kohelet (título hebreo del Eclesiastés).

(189) "*Tzu konen zain a tam muz men ersht obn jojme*" (para poder ser un *simple* es necesario tener antes sabiduría) – aforismo de Reb Avrom, un veterano de la Yeshivá de Amdur. (Citado por mi padre en su libro póstumo *Amdur, mi pueblo natal*, Buenos Aires, 1973, en idish). Esta máxima ha sido atribuida también al rebbe jasídico Naftali de Ropschitz (1760-1827). La palabra hebrea *themimot* significa piedad o simplicidad ética. Este aforismo tiene un ilustre (aunque socialmente discriminatorio) antecedente en una máxima de Hilel el Anciano: "*Veló am-haáretz jasíd*" (El hombre ignorante [lit. "pueblo de tierra"] no puede ser realmente pío, *Pirké Avot*, II, 6.

(190) Podría mencionarse también un pasaje donde Ezequiel fustiga a los "profetas insensatos que andan en pos de su propio espíritu y nada ven" (capítulo XIII):

dos razones diferentes, añadiría yo: a) porque conviene que tu último gesto debajo del Sol sea un gesto de industria; y b) porque existe siempre la posibilidad de que se trate de un falso Mesías… (191)

Virtus y Caritas

Solo quien se halla desprovisto de todo sentimiento humanitario podrá desconocer la benéfica influencia que la preocupación por la salvación del alma del prójimo ha ejercido en la suavización de las costumbres. Basta comparar, por ejemplo, la metodología de un Nerón con los de un Torquemada para apreciar el enorme progreso realizado entre la *virtus* pagana y la *caritas* dominica de la segunda mitad del siglo XV. Así, mientras que el cruento emperador romano utilizaba a los secuaces del Nazareno a guisa de antorchas vivientes para alumbrar los torneos nocturnos de los jardines imperiales, el tierno inquisidor ibérico empleó a los partidarios de Moisés como leños de hoguera para iluminar los piadosos frontispicios de las catedrales. La diferencia tórnase aún más notoria cuando se piensa que la preferencia que Torquemada mostrara por la acción purificadora del fuego obedecía a un devoto deseo de respetar el precepto levítico que prohíbe el derramamiento de sangre humana (*sic*). Es de suponer que un varón tan pío habría sucumbido al enternecimiento de haberle deparado a la Providencia la gracia de escuchar el *Cántico de las Criaturas* en el que un siglo más tarde el "Pobrecito" haría la apología del "*fuoco bello e iocundo*".

Cabe recordar a este respecto la fuerte resistencia ofrecida por diversos pensadores judíos (Ibn Ezra, Maimónides, Yedaiah Bedersi, etc.) al extremismo antropocéntrico de Saadia Gaón ("El cielo y la tierra y todo lo que hay entre ellos fueron creados solamente en función del hombre", *Libro de las Creencias y las Doctrinas*, cap. IX). En su *Guía de los Perplejos*, Maimónides afirma que "tanto la lógica como la tradición prueban claramente que el universo no existe para el hombre sino que todas las cosas en él comprendidas existen por sí mismas" (III, 13). Con referencia a las emociones, el moralista judeo- español, Israel al-Nakawa (siglo XIV) reprueba en su libro *Menorat Ha-Maor* la arrogancia del desdichado que se conduce como si las estrellas debieran interrumpir su lucimiento para significar su simpatía por la angustia que lo embarga.

(191) Cf. la frase atribuida a San Francisco a quien, mientras plantaba cebollas en su huerto, se le habría preguntado qué haría si se llegara a anunciarle que su muerte sobrevendría al día siguiente: "Continuaría plantando cebollas". Que yo sepa la cultura hebraica del *Poverello* era casi nula, aunque es posible que la máxima de Rabán Iojanán se hubiese filtrado en alguna homilía cristiana de la Edad Media.

Caritas y Tzedaká

En el lenguaje talmúdico la misma palabra (*tzedaká*) sirve para denotar los conceptos de caridad y de justicia. Acaso se esconda en esta ambivalencia una verdad sociopolítica, a saber: que es imposible administrar equitativamente el amor al prójimo y que cuando la caridad no se halla supeditada a una norma de derecho puede conducir a la más atroz de las intolerancias; por ejemplo, quemarlo vivo al congénere a fin de salvar a su alma del infierno (192). Conviene recordar a este respecto que cuando aparece por primera vez en la escritura profética el término *jesed* (misericordia) viene precedido por el de *tzedek* (justicia) (Oseas, II, 21).

(192) "*On peut devenir bruleur d'hommes par charité*"[CV]. (Renan hablando de Torquemada en sus *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*). Se piensa también en uno de los últimos poemas de Víctor Hugo donde un Torquemada carpintero prepara una hoguera con la madera de la cruz del Nazareno. (*La fin de Satan*).

Eliashiv

ויקם אלישיב

A- Con característica sobriedad el tercer capítulo de Nehemías simboliza para mí la sempiterna batalla del hombre contra la destrucción y el olvido. ¿No oyes el golpeo triunfal de las palas y los martillos? ¿No ves como una tras otra las generaciones se yerguen tercamente para restaurar el muro de la cultura derribado por el diablo?: "Y levantóse Eliashiv… y después de él restauró fervorosamente Baruj, hijo de Zacai…". ¡Albañil, oh albañil! Como nos lo recuerda Lichtenberg, *"Nicht bloß wissen sondern auch für die Nachwelt um was die Vorwelt für uns getan heißt ein Mensch sein"*[CVI].

B- Tu noble sentido de reciprocidad histórica me

mueve al enternecimiento, pero una cosa es la cultura del hombre y otra su pellejo. Después de lo que "el mundo del pasado" ha hecho por él, creo que Eliashiv cometería un grave error si por ahora viera en su muro otra cosa que una barricada. De lo contrario corre el peligro de no tener ninguna parte en "el mundo del futuro".

Creación y Fecha

Elohim es un dios de tiempos y producciones, no de eternidades y arquetipos. Dice Rabí Yeshúa: "¿De dónde se infiere que el mundo fue creado en el mes de Nisán?" (*Rosh Hashaná*, cap. 1). Si de por sí la pregunta ya supone una interpretación histórica de la naturaleza, la respuesta entraña un verdadero desafío a la visión demiúrgica del universo: "Porque está escrito: Y produjo la tierra hierba verde que da simiente y árbol que da fruto" (Génesis, I, 12). ¿En qué mes brota el pasto y fructifican los arboles? Debemos decir, pues, que (el mundo fue creado) en el mes de Nisán (193). Obsérvese que la creación es concebida aquí no solamente como un fenómeno que se realiza en el tiempo, sino también como un acontecimiento que se inscribe en el calendario del hombre.

(193) Nisán marca el comienzo de la primavera en Eretz Israel.

Escombro y Muro

I. Amilanado por la magnitud del escombro, el Individuo declara que es imposible construir el muro (Nehemías, IV, 14). Mas

el Pueblo, "que tiene ánimo para obrar (III, 38), le responde confiado: "Levantémonos y edifiquemos" (II, 12).

נקום ובנינו

II. A través de los siglos resuena la tremenda pregunta de Sanballat el Horonita: ¿Qué hace esta débil humanidad que se empeña en resucitar del polvo las piedras que fueron quemadas? (Nehemías, IV, 2). Y a través de los siglos una tras otra las generaciones del hombre imperturbablemente responden: "También en la obra de este muro yo me esforcé" (V, 16). (194)

וגם במלאכת החומה הזאת החזקתי

(194) Conviene morigerar un poco el entusiasmo humanitarista de este motivo releyendo el dialoguillo intitulado *Eliashiv* en la pág. 147. Después de todo, Sanballat continúa merodeando cerca del muro y, sin abandonar la obra, hay que tener "en la otra mano una espada".

Historia y Escatología

Quienes denigran la visión histórica suelen terminar acarreando agua al molino de la escatología. Ambos extremos son detestables. Como está escrito: "Y relatarás a tu hijo" (Éxodo, XIII, 8). "Relatarás", para subrayar la importancia de la tradición; y "a tu hijo", para significar que el pasado debe ponerse al servicio del porvenir. Pese a Hegel, el "Espíritu del Mundo", como el anciano de Guibá, le preguntó a la humanidad peregrina: "¿A dónde vas y de dónde vienes?" (Jueces, XIX, 17). Dicho de otro modo, junto al "Y será en la postrimería de los tiempos" está el "Acuérdate, pueblo mío" (Micá, IV, 1 y VII, 5).

Macpelá

En su afán de liberarse del fetichismo del pasado, Hegel sucumbe a la idolatría del actualismo. Así, en sus lecciones sobre la *Historia de la Filosofía*, declara que en el historicismo el Espíritu del Mundo "vagabundea entre las tumbas en vez de cumplir su función vital de pensarse a sí mismo". Ciertamente, no se trata de establecer domicilio en los sepulcros, como el endemoniado gadareno, pero tampoco se trata de abandonar el santuario de la cultura a los lagartos del universalismo. Para que el *Weltgeist* pueda pensarse en mi humilde persona es menester que, al ejemplo de Rabeinu Moshé ben Maimon, pueda yo recogerme de vez en cuando en la *Mearát ha-Macpelá* (195) de la historia de mi pueblo (196).

(195) Caverna de Macpelá (en hebreo): necrópolis de los patriarcas que Abraham compró a Efrón el heteo con el fin de enterrar en ella a Sara. En su viaje por la tierra de sus antepasados, Maimónides habría orado en ella. En la actualidad se halla cubierta por los cimientos de la mesquita de Hebrón.

(196) "Quien se torna grave por toda clase de grandes y sonantes cosas, pero no ante sí mismo, es, a pesar de su gravedad, un frívolo bromista" (Soren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, capítulo IV). O un fanfarrón diría yo. Cabe agregar que el "ante sí mismo" puede tornarse también en frívola broma cuando no se concibe al individuo como miembro de una determinada clase en un determinado pueblo. Y en esto han consistido precisamente las dos mitologías gemelas del "*hiin Enkelte*" de Kierkegaard y el "*Weltgeist*" de Hegel.

Nebusaradán

No se ha subrayado bastante la importancia de los factores "internos" en la desintegración cultural y política. A menudo el factor extrínseco hace las veces de una causa ocasional que precipita el desenlace de un proceso de descomposición interna. Válganos la sabia parábola rabínica: cuando Nebusaradán se ufanaba de la destrucción del primer templo, oyóse un *bat kol* (eco celestial) que decía: "Has incendiado un santuario quemado"

(היכלא קליא קלית)

Justicia y Sueño

A- ¿Cómo puede un varón pío en este mundo dormir el sueño que un justo disfruta en el del más allá? Hasta tanto los pobres no hayan heredado la tierra, habrá que mantenerse en estado de alerta.

B- La cosa no es tan simple como parece: como toda actividad humana, la lucha por la justicia ha nacido bajo el signo de la intermitencia; para poder practicarla es menester que el hombre virtuoso pueda sumirse cada día en un estado de reparadora inconsciencia; de lo contrario corre el riesgo de subir al cielo prematuramente.

Pan y Espada

Si algún teócrata empedernido pretendiere amedrentarte con la doctrina del origen divino de la Ley, le recordarás que el sacerdote de Nob no vaciló en entregar a David la espada del tabernáculo junto con el pan de la proposición, a fin de significar que cuando se trata de calmar el hambre del pueblo y ayudarlo a defenderse contra la injusticia es lícito violar el orden establecido. Recordarásle también que el Hacedor eligió el templo para el pueblo y no el pueblo para el templo (197).

(197) II Macabeos, 5. Cf. el *Midrash Kohelet Rabá* (I, par.4,1, fol. 2b) donde se enuncia un principio análogo con respecto al hombre y la Ley.

Anverso y Reverso

Si algún teólogo pagano intentare hacerte adorar a los ídolos del encubrimiento, tales como el Arquetipo, el *Deus Absconditus* y el *Ding an Sich*[CVII], le dirás que las

tablas del testimonio estaban escritas por ambos lados (Éxodo, XXXII, 15), para significar que tanto el dorso como la faz de la realidad están constituidos de la misma materia. Y si te incitare a buscar lo que se esconde detrás del velo de Maya, le responderás que el *sanctum sanctórum* se hallaba completamente vacío.

Roma y Jerusalem

Espada en mano, Pompeyo desgarra la cortina del santuario en la inocente esperanza de poder enfrentarse con la suprema esencia, más, ¡oh judaica perfidia!, el escondrijo de lo absoluto está completamente vacío… ("*vacuum sedem, inania arcana*". Tácito, *Annales*). Cabe observar de paso que hasta hoy día se ignora si el gran legionario andaba en busca de oro o del candelabro.

Lobo y Cordero

Tanto frecuentó el cordero la compañía de la loba que terminó siendo un acabado consumidor de carne. No hay menor indicio en cambio de que el segundo se haya convertido al vegetarianismo.

Príncipe y Siervo

Fiel a su clase, Zerubabel regresa a Babilonia para morir en el fasto de la corte extranjera. En cambio Nehemíah permanece en el seno de su pueblo para reconstruir el muro y guardar la casa de los sepulcros de sus padres. (Nehemías II 3)

Camino y Cueva

Amedrentado por el rigor de la brega el vidente abandona al pueblo y se refugia en la caverna del subjetivismo. Mas la voz de la conciencia social le amonesta diciendo: "¿Qué haces aquí, Eliyahu?... Ve, ¡vuélvete por tu camino!" (I Reyes, XIX, 9-15).

Hierro y Madera

¡Anatema contra la simiente ideológica de Hananías, hijo de Azur!

¡Que con su lisonjera profecía "hace confiar al pueblo en mentira" ofreciéndole en dos años una redención que solamente puede realizar en setenta!

¡Que con su ciego activismo atrae "la espada y el hambre" sobre la cabeza del oprimido!

¡Que con su taumaturgia demagógica pretende transmutar el duro metal de la historia en la fofa madera de la utopía!

מוטת עץ שברת ועשית תחתיהן מטות ברזל

(Jeremías XVIII, 13)

Enrostraráse la admonición del vidente de que, mientras subsista el yugo de hierro de las condiciones objetivas de la lucha, habrá que seguir inclinando el lomo ante el Rey de Babilonia "hasta que venga el tiempo de su propia tierra".

Muerte y Sabiduría

Conviene retener la sabia insinuación del viejo Eliphaz (Job, IV 21): la tragedia (si tragedia hubiere) no reside en el mero hecho de fenecer sino en el de "morir sin sabiduría".

Cruz y Escudo

A la memoria de los mártires cristianos que fueron sacrificados *ad bestias* se eleva ahora una cruz en el centro del Coliseo. El día en que se erija en el Palacio del Gran Inquisidor un escudo de David para conmemorar a los mártires judíos que fueron inmolados *ad agnus Dei* habráse cumplido quizás la utopía paulina del "*ubi non est Graecus et Judaeus*".

Rizpah

Ni la Desconsolación plañidera (Rachel) ni la Misericordia suplicante (Myriam) sino la torva Vigilancia (Rizpah) al pie de la horca ignominiosa. Agazapada sobre un peñasco, protege como un perro los restos de su martirizada prole contra el ultraje de los buitres y las hienas del desierto.

"Y tomando luego Rizpah, hija de Aja, un harapo tendióselo sobre una roca…; y no dejó a ninguna ave del aire asentarse sobre ellos de día, ni bestias del campo de noche."

En verdad te digo, Rizpah seguirá velando con su harapo sobre la peña "hasta que llueva sobre ellos agua del cielo" (II Samuel, XX).

Escriba y Soldado

Ezrah tiene que enseñarle la Ley al pueblo antes de que Nehemíah pueda hacerle reconstruir el Muro. Mas sin la espada del albañil-soldado, ¿De qué serviría el estilete del escriba?

Paradoja

Si tuviera que escoger yo el texto que a mi juicio mejor refleja la visión social del profetismo, probablemente me quedaría con el siguiente versículo del Deutero-Isaías (abstracción hecha del espíritu particularista que lo anima en su segunda parte):

"Y dijo: Poco es que tú me seas siervo para levantar a las tribus de Jacob y para que restaures los asolamientos de Israel. También te di por luz de las gentes, para que seas mi salvación hasta las extremidades de la tierra" (XLIX, 6).

Actualicemos: es indisputable que el máximo imperativo consiste en consumar la reconstrucción de la tienda de Jacob a fin de que puedan hallar albergue bajo su techo los desventurados sobrevivientes del Holocausto y para que los humillados de la Diáspora puedan recuperar en ella el sentido de dignidad étnica y nacional que han perdido en el camino. Pero no es menos evidente que, en el ámbito de los valores que defendiera el justiciero censor de la "herida, la hinchazón y la llaga podrida", algo radicalmente nuevo tendrá que surgir en dicha tienda antes de que podamos ufanarnos de que el martirio exílico haya valido la histórica pena. Y si no, mejor no invocarlo

retóricamente a Yeshaiahu mientras subsistan las condiciones que hicieran posible la organización del "crucero de los millonarios" en el mismo instante en que "el pueblo de la tierra" desfilaba por las calles de Jerusalem para reclamar "*kemaj vetorá*" (harina y Torá) en beneficio de tres cientos mil infantes desheredados. Porque no es mediante paradojas de este género que se protege el principio de que, en la presente coyuntura, la reivindicación social debe subordinarse a los requerimientos de la supervivencia colectiva. Hay un pasaje en el Talmud de Jerusalem (tratado *Pesajim*, cap X, 1. *Guem.*) según el cual en la noche de Pascua "hasta los pobres de Israel (inclusive aquellos que se ven obligados a solicitar la caridad pública) deben reclinarse sobre el lecho para comer y para beber las cuatro copas de vino reglamentarias como señales de libertad (de la esclavitud de Egipto)". Si bien este lema es políticamente válido cuando se invoca el carácter pluriclasista del movimiento de liberación, deja de serlo cuando se recurre al imperativo nacional para justificar el privilegio o la explotación de clase).

Anexo: La cuestión del antisemitismo en el joven Marx

Si bien la presente composición no posee una atingencia directa con la cuestión del antisemitismo del joven Marx, parece útil llamar aquí la atención sobre los efectos nefastos que su artículo de 1844 continúa teniendo en el seno de ciertos círculos del marxismo dogmático y de la nueva izquierda anarcoide o populista. Por demás, una comprensión cabal de las implicancias políticas y culturales del concepto del joven Marx sobre "la emancipación de la humanidad del judaísmo" permite apreciar el significado histórico de la posición a la vez universalista y nacional tanto de Hess como de Heine en relación con el socialismo y el problema de la "emancipación" del pueblo judío.

En su libro *Marx et la question juive* (ed. Gallimard, Paris, 1972) el escritor judeo-francés Robert Misrahi observa no sin razón que el "silencio primordial" que Marx mantuvo frente a la opresión de que eran víctimas los judíos alemanes en el preciso instante en que veía la luz su *Judenfrage*[CVIII] representa no solamente una injusticia política sino también una tergiversación histórica. Al mismo tiempo, Misrahi sostiene que con dicho artículo el joven Marx logró liberarse catárticamente de su prejuicio anti-judío, el cual habría sido motivado por un deseo subconsciente de limpiar de culpa a su padre por su conversión al luteranismo. La prueba de esta pretendida liberación residiría en el hecho que las identificaciones tendenciosas de las nociones de "judaísmo", "burguesía" y "dinero" (este último asimilado también a la idea de "dios judío"), que figuran en el artículo de marras, desaparecen como por milagro de los escritos posteriores de Marx a partir de los *Manuscritos económico-filosóficos*, redactados igualmente en 1844 aunque publicados recién en 1936. "*L'antisémisitme de Marx*," dice Misrahi, "*n'est rien d'autre qu'une crise en tant qu'elle est un bref éclatement contradictoire par rapport à l'ensemble de la doctrine marxiste et du projet général de Marx. Cet éclatement contradictoire est d'autant plus une crise qu'il est bref, passager et condamné par Marx lui-même, sa condamnation prenant la forme du silence*"[CIX] (op. cit., pág. 136; véase también la pág. 244). Mediante este segundo silencio Marx se habría emancipado de lo que había de inconscientemente "arcaico" en su pensamiento revolucionario (pág. 245). Esta interpretación –en la que se puede rastrear la doble influencia de Freud y de Jung– denota un explicable respeto por una de las más grandes mentalidades de la historia pero traduce al mismo tiempo una candorosa actitud respecto de la etiología ideológica del antisemitismo más o menos encubierto de la izquierda post-hegeliana, así como un ingenuo optimismo frente a la utilización que la izquierda dogmática continúa haciendo hoy día del artículo de 1844 en sus miserables ataques al pueblo judío y el Estado de Israel. Sin subestimar la buena intención de un intelectual judío progresista que, como Misrahi, se preocupa paralelamente del problema de la emancipación nacional del pueblo judío y del problema de "la emancipación del marxismo con relación al antisemitismo" (pág. 24), conviene señalar que objetivamente la hipótesis catártica se presta para minimizar el papel desempeñado por el antisemitismo filosófico y político de Hegel en la formación del complejo anti-judío del joven Marx (así como en la del de Bauer y otros "jóvenes hegelianos"); y que dicha hipótesis ofrece, por otra parte, una coartada cómoda para el seudo-revolucionario de nuestra propia época cuyo antisemitismo y anti-israelismo se nutren tanto de la mitología del artículo del joven Marx como del pruso-cristianismo antisemita que anima a los escritos juveniles de Hegel.

Sin desvirtuar –como lo hace en parte Misrahi– la naturaleza socio-política del problema mediante consideraciones de orden psicoanalítico, Shlomo Avineri cree haber encontrado, a su vez, un atenuante para el antisemitismo del joven Marx en una distinción más bien arbitraria que establece entre el acrimonioso ataque incorporado en dicho artículo contra el pretendido papel teológico-pecuniario del judío en la historia y la actitud que su autor adoptó frente a la cuestión de la emancipación política de

los judíos en la Europa capitalista (véase *"Marx and Jewish Emancipation"*, en el *Journal of the History of Ideas*, julio-setiembre de 1964, pág. 450). Esta distinción estaría corroborada por las consideraciones hechas por Marx en *Die Heilige Familie* (setiembre de 1844) con relación a la polémica suscitada por las publicaciones de Bauer sobre dicho asunto –polémica en la que participaron varias personalidades judías, tales como Samuel Hirsch, Philippson, Rieser y Salomon. Así en el capítulo sexto de la mencionada obra Marx sostiene que el error fundamental de Bauer consiste no solamente en el hecho de haber concebido la cuestión judía como una cuestión puramente religiosa sino también en su incapacidad de distinguir entre la emancipación política del judío y su emancipación "humana". (Como es sabido, en la doctrina de Marx la primera equivale a la obtención de una igualdad formal de derechos cívicos dentro de la estructura clasista de la sociedad burguesa, en tanto que la segunda presupone la liberación del individuo de todas las enajenaciones propias del sistema capitalista mediante la destrucción de dicha sociedad y su reemplazo por una sociedad colectivista). Bauer, dice, "confunde el Estado con la Humanidad, los derechos del hombre con el hombre, y la emancipación política con la emancipación humana" (op. cit. lib. 3, apartado 1). Por otra parte –agrega– su tratamiento de la cuestión judía tiene los visos de una fantasía teológico-política en razón de que encara la religión hebrea como un fenómeno autónomo, en vez de considerarla como un reflejo ideológico de las condiciones de existencia del "judío real", vale decir, de la parte "profana" del judaísmo. Este judío "real" (llamado también el judío de los días hábiles (en contraste con "el judío hipócrita del Sábado") sería "constantemente generado por la vida burguesa moderna y hallaría su máxima expresión en el sistema financiero" (ibídem, apartado 3). "El judío", agrega, "está tanto más fundado en reivindicar el reconocimiento de su 'humanidad libre' cuanto que la 'libre sociedad burguesa' es absolutamente de esencia comercial judía y que, de antemano, constituye el miembro necesario de la misma" (op. cit.). Por consiguiente, su verdadera emancipación no puede concebirse como la tarea especial del judío mismo sino como "la tarea práctica general de todo el mundo actual, mundo que es judío hasta el cuesco".

En cambio, contrariamente a lo que piensa Bauer –arguye Marx en otro pasaje– el judío del Sábado no está obligado a abandonar su religión para poder reivindicar su derecho a la libertad política en el seno de la sociedad burguesa (punto de vista que, dicho sea de paso, coincide con el de Hegel para quien la emancipación política del judío era un corolario necesario de las normas universales propias del Estado moderno). Más aún, a juicio de Marx, el grado en que esta emancipación le es acordada al judío puede servir de criterio para juzgar la modernidad de un Estado determinado, hasta el punto de que, si se la niega por completo, el Estado se hace digno del calificativo de "subdesarrollado" (*ibídem*, apartado 2). Ahora bien, si el pasaje pertinente de la *Sagrada Familia* muestra sin lugar a dudas que la posición adoptada por Marx frente al problema de la emancipación política del judío individual en la sociedad

burguesa es más progresiva que la de Bauer, no es menos evidente que –pese a la interpretación generosa de Avineri– su oposición dogmática al judaísmo concebido como pueblo y, sobre todo, como *nación* así como su continuada identificación del judaísmo (trátese del "profano" o el "sabático") con la burguesía, son de "Herr Bruno" contra el "pueblo quimérico" y su pretendido universalismo al servicio de los intereses del Estado prusiano. Es también obvio que, un siglo después de su formulación, tanto la dicotomía establecida por Marx entre las nociones de "Estado" y de "Humanidad" como su concepto de una emancipación "humana" no han dejado de ser dos ficciones esencialistas en un mundo en el cual la única distinción válida es la que se refiere por una parte a (1) la libertad cívico-política dentro del Estado capitalista (o del Estado seudo-socialista); (2) la emancipación político-cultural de un pueblo mediante un movimiento pluriclasista de liberación nacional (del cual el judío es un caso *sui generis*); y, por otra parte, (3) la emancipación socio-económica y cultural de una nación, o grupo de naciones, por medio de la lucha de clases y la revolución socialista –cada una de ellas "humana" a su histórica manera. A este respecto, fuerza es reconocer que, a diferencia de Marx y de Bauer, Heine se negó siempre a sacrificar el derecho del pueblo judío a mantener su identidad cultural y nacional en aras de un "humanismo" asimilacionista (que casi siempre ha beneficiado al credo hegemónico) o de un universalismo abstracto (que en la práctica sirve hoy día para negarle al judío el derecho de autodeterminación nacional acordado a todos los otros pueblos de la tierra).

Con relación al segundo de estos aspectos, el triste hecho es que tanto en el Este socialista como en el Oeste capitalista las dos izquierdas arriba mencionadas continúan mercando políticamente con las nociones fantásticas del "judío del Sábado" y el "judío vulgar", la "nacionalidad comercial", y el "dios-dinero" (del judío), etc., algunas de las cuales no difieren mucho de las ficciones utilizadas a través de los siglos por los corifeos del antisemitismo clerical. Por otra parte (y sin hacer nuestra la visión pesimista de Heine sobre el futuro comportamiento de las "manos callosas" –véase la sección VII del *Kadish* Pouvre Homme, en la página 107 de este libro–, conviene no idealizar demasiado el doloroso proceso de gestación de lo que se ha dado en llamar el humanismo socialista. En la retorta de la revolución social, como en la de la ideología que le es propia, nada es químicamente puro. No es de extrañar por tanto que haya todavía un considerable residuo de antisemitismo en algunos de los países del Este, como lo había en el alma semiprotestante del joven Marx. En este ámbito, como en otros, la sana dialéctica consiste en mirar a la realidad de frente recordando que –como lo observara el propio Marx en sus glosas marginales al *Programa de Gotha*– la sociedad comunista nace del flanco de la sociedad capitalista (y, cabría agregar, de sus formas asociadas de feudalismo teológico) y que "por consiguiente porta todavía los estigmas de la antigua sociedad bajo todos sus aspectos, económicos, morales e intelectuales". Y ¿quién que no sea un nostálgico del Tercer Reich o de la "Santa Rusia", un fanático del integrismo contemporáneo o un retórico de la izquierda seudo-universalista puede dudar

hoy día de que el antisemitismo –tanto bajo sus viejas como sus nuevas apariencias– constituye el más terco y más repulsivo de todos esos estigmas?

En lo que al pensamiento del joven Marx se refiere, conviene advertir todavía que, tratándose de una cuestión tan grave como la supervivencia de todo un pueblo, la ausencia en su obra madura del menor indicio de una rectificación de su posición judeo-fóbica de 1844 no deja de ser preocupante, máxime cuando se piensa que en la primera de sus *Tesis sobre Feuerbach* –documento que, como es notorio, continua siendo considerado por la izquierda dogmática como uno de los textos fundamentales de la filosofía "revolucionaria"– se contrapone aún la actividad "crítico-práctica" del materialista histórico a la práctica "bajo su forma sucio-judaica" (*schmutzig-jüdische*). Se ha pretendido (S. Diamond, *"Marx's First Thesis on Feuerbach"*, en *Science and Society*, New York, Summer 1937, pág. 544) que lejos de evidenciar una actitud antisemita, la cuarta sentencia de la primera tesis se refiere críticamente a una idea propia de Feuerbach quien en su *Wesen des Christentums* define el principio judaico como "el principio *práctico* del mundo… un punto de vista sucio, manchado de egoísmo". En abono de semejante argumento, se aduce el hecho que en la mencionada tesis Marx se refiere explícitamente al mencionado libro para destacar la incapacidad de Feuerbach de concebir la actividad "práctico-crítica" (*"Er betrachtet daher im 'Wesen des Christentums' nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig-jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird"*[CX], K. M., *Ad Feuerbach*, 1). El argumento tendría mayor peso si Marx hubiese tomado la precaución de poner la afrentosa expresión entre comillas. Resulta difícil pensar que se trata de un simple descuido cuando se recuerda que el autor de las *Tesis* escribió también la *Zur Judenfrage*. En vez de buscar una justificación psicoanalítica para el prejuicio antisemita del joven Marx –como lo hace Misrahi– o de establecer una distinción rebuscada entre la posición del autor de la *Judenfrage* respecto de la emancipación "humana" y su actitud frente al problema de la emancipación política del judío –tal como hace Avineri– conviene rendirse a la triste evidencia de que la diatriba de 1844 representa una trágica contradicción en la evolución del pensamiento revolucionario europeo, contradicción cuya influencia puede rastrearse también en la ideología social-democrática europea hasta la guerra del 14 y cuyas prolongaciones todavía se hacen sentir en las relaciones entre las etnias, los pueblos y las naciones en diversas partes del mundo contemporáneo.

En rigor, como se ha sugerido más arriba, esta contradicción se hace patente también en la obra temprana de Moses Hess y, a título esporádico en algunos de los escritos políticos y estéticos del propio Heine –con el atenuante, empero, de que el primero rompió abiertamente con su prejuicio antisemita mediante la publicación de esa vibrante apología del derecho de autodeterminación nacional del pueblo judío que es su *Roma y Jerusalem*; y que el segundo integró finalmente su resentimiento de clase contra la casa de Rothschild en una concepción más sofisticada de la lucha contra el antisemitismo y de defensa de la identidad histórica del pueblo de Israel. Acaso convenga detenerse un momento para recordar la

forma que asumieron dicho prejuicio y dicho resentimiento pues la misma no difiere fundamentalmente de la que se observa en el seno de ciertos sectores de la izquierda judía contemporánea que no ha logrado conciliar su anti-capitalismo con los requerimientos de una acción multiclasista en la prosecución del movimiento de liberación nacional del pueblo judío. Así, en su libro *Sobre el Capital*, publicado en 1845, Hess identifica judaísmo con capitalismo en un lenguaje que en grosería no le va en zaga al que Marx empleara un año antes en su ensayo sobre *La Cuestión Judía*. En efecto, en dicho libro se afirma, entre otras cosas, que en un principio Moloch se contaba entre las deidades hebreas pero que con el correr de los tiempos se produjo una sublimación gracias a la cual la idolatría sangrienta asociada a esa deidad fue suplantada por el sacrificio animal expiatorio, el cual, en una etapa posterior, habría dado origen al culto "judío" del Capital (!!!). Como lo ha observado Avineri, "esta inaudita inculpación colectiva difícilmente encuentre un paralelo en la peor de las literaturas antisemitas", siendo, en cierto sentido, más grave todavía que la que profiriera el propio Marx, quien habría tenido conocimiento del manuscrito de Hess (redactado en 1843) inspirándose en algunos de los conceptos vertidos en el mismo (*"Socialismo y nacionalismo en la doctrina de Moisés Hess"*, en la revista *Dispersión y Unidad*, No. 15).

En cuanto a Heine, las siguientes referencias prueban que, pese a su intenso sentimiento de identidad judía, tampoco él permaneció totalmente refractario a la influencia del antisemitismo ideológico de la izquierda post-hegeliana. En su crónica parisina del 31 de marzo de 1841, el autor de *Lutetia* utiliza una frase que trae a la memoria la definición teológico-pecuniaria del judío que Marx propondría tres años más tarde: *"Den das Geld ist der Gott unserer Zeit und Rothschild ist sein Prophet"*[CXI] (op. cit.). En otra crónica de la misma serie (27 de mayo de 1840) Heine se refiere chabacanamente a los *Finanzrabbinern*[CXII] de París (se trata de los banqueros Rothschild y Fould), expresión que se parece a la de la *Pariser Börsensynagogue*[CXIII] empleada por Marx en su *Herr Vogt*. Peor aún, en un artículo relativo al personaje de Porzia en el *Mercader de Venecia*, el autor de las *Melodías Hebraicas* describe a Rothschild como el *Herr von Shylock zu Paris*[CXIV] haciéndole aparecer como el más poderoso barón de la cristiandad (véase *Shakespeares Mädchen und Frauen*, 1838). Si bien es cierto que una década más tarde su prosa se verá liberada de esta terminología tendenciosa, para dar lugar a un vocabulario más acorde con los imperativos de la lucha global contra el antisemitismo, es también evidente que Heine, al igual que Marx, no anticipó que el movimiento de liberación nacional judía (tal como iría a cristalizar medio siglo más tarde en el sionismo político) trascendería necesariamente el marco de las contradicciones de clase, como lo hicieran anteriormente otros movimientos de liberación nacional en el continente europeo. Desgraciadamente esta incapacidad de vaticinio se ha perpetuado en la ideología sectaria de la izquierda dogmática contemporánea que sigue cerrando sus ojos ante esta elemental enseñanza de la historia moderna en flagrante contradicción con la doctrina socialista sobre la autodeterminación de los pueblos y la formación de las nacionalidades.

Esa ceguera ideológica, que afecta igualmente a la izquierda populista en América Latina, África y el Medio Oriente, halla en parte sus raíces históricas no solamente en la filosofía de la izquierda post-hegeliana sino en parte también en la doctrina "universalista" del socialismo alemán anterior a la guerra del 14 –ambas con su insistencia dogmática en la naturaleza exclusivamente *social* y/o religiosa del problema judío. Así, mientras que Feuerbach define el judaísmo como "el egoísmo bajo la forma de una religión" y ve en el "utilismo" la esencia pura del espíritu judaico (*Wesen des Christentums*), Bauer describe a los judíos ya sea como una "casta", una "colección de átomos" o un "pueblo quimérico" (*Volk der Schimäre*) cuya emancipación dependería no solamente del sacrificio de su credo sino también de una abdicación del "privilegio quimérico de su nacionalidad" (*Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843, pág. 47; también *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden*, *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, ed. G. Herweg, Zurich y Winterthur, 1843). Marx, por su parte, a la par que recoge los estereotipos de Bauer sobre la "secta" judía (*Neue Rheinische Zeitung*, 17 de noviembre de 1848) y la naturaleza "quimérica" de la nación hebrea, identifica el concepto de judío con los de comercialidad y dinero (*"Die schimärische Nationalität des Juden ist die Nationalität des Kaufmanns, ueberhaupt des Geldmenschen"*[CXV] – *Zur Judenfrage*). Al mismo tiempo hace suya la idea de Feuerbach sobre el "utilismo" judío afirmando que el fundamento mundial del judaísmo se encuentra en la *Eigennutz*[CXVI] y que "*Das Geld ist der eifrige Gott Israels*"[CXVII] (op. cit.).

En realidad, como lo ha señalado Silberner en su estudio sobre el antisemitismo socialista, en el pensamiento del joven Marx, se trata menos de una identificación del judaísmo con el capitalismo como de una extrapolación de la noción del judío a la de judío-capitalista, extrapolación que el autor de *Das Kapital* solo pudo realizar cerrando sus ojos ante la existencia de un proletariado judío creciente en diversos países de Europa. De ahí que haya podido hablar de la "*Pariser Börsensynagogue*" sin parar mientes en el hecho que tanto la religión hebrea como la nacionalidad constituían dos realidades históricas cuyo origen se situaba siglos antes del advenimiento del capitalismo como formación socio-económica moderna. (Véase Edmund Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage*, Colloquium Verlag, 1962, especialmente págs. 124 y 132). Desde un ángulo seudo-ético, Kautzky cometió setenta años más tarde un error análogo al negarle al sionismo el carácter de un movimiento masivo de liberación nacional, tildándolo despectivamente de un *"bloße Sport jüdischer Philanthropen und Literaten"*[CXVIII] y definiendo su objetivo (en un lenguaje que podrían suscribir los autores de la infame resolución onusiana sobre racismo y sionismo) como una tentativa de establecer en el territorio de Palestina "un gueto mundial" con el propósito de separar a la "raza judía" de las otras razas ("*Palästina als Weltghetto zur Absonderung der jüdischen Rasse von den anderen Rassen*"). Todo esto para terminar diciendo que el "triunfo" de la pretendida nación judía debía coincidir con su desaparición ("*Das, was man die jüdische Nation nennt, kann nur siegen, um untergehen*") y que dicha desaparición representaría una ascensión hacia un más elevado nivel de

potencia, bienestar y prosperidad ("*Aufsteigen zu höherer Kraft, zu Wohlstand und Gedeihen*", *Rasse und Judentum*, cuaderno No. 20 de la *Neue Zeit*, Berlin. 30 de octubre de 1914, págs. 82 y 94).

Como ha sido documentado, los temas del anti-capitalismo y el antisemitismo aparecen entretejidos también en el pensamiento socialista y anarquista francés, especialmente en la primera mitad del siglo XIX (George Lichtheim, *"Socialism and the Jews"*, en *Dissent*, julio-agosto de 1968). Paradójicamente, empero, si la semejanza entre este pensamiento y el de la izquierda post-hegeliana es indubitable en lo que a la identificación entre las nociones de judaísmo y capitalismo se refiere, cúpoles a los tres más encarnizados representantes del antisemitismo "socialista" europeo (Fourier, Proudhon y Bakunin) el dudoso privilegio de preconizar la creación de algo parecido al "gueto mundial" de Kautzky como remedio heroico para desembarazarse de lo que por razones negativas, terminaron por considerar al fin de cuentas como el problema de la "nación judía" (Silberner, op. cit. y Lichtheim, loc. cit.). Así, en su tan tardía como sospechosa euforia "sionista", Fourier llegó hasta el extremo de soñar con la munificente colaboración de algún millonario judío para lograr el establecimiento de un "falansterio experimental" en una Palestina que serviría de escenario para la reconstitución de una "nación (judía) reconocida", con su propia bandera y con una dinastía Rothschild en el trono del rey David. (Véase su libro *La fausse industrie*). (En contraste con este "sionismo" negativo –en el cual puede rastrearse la influencia del antisemitismo volteriano– cabe señalar la lucidez histórica con la cual Rousseau preconizó la reconstitución del Estado judío anticipando en cierto modo en más de un siglo la noción de un sionismo político: *"Je ne croirai jamais avoir bien entendu les raisons des juifs, qu'ils n'aient pas un État libre, des écoles, des universités, où ils puissent parler et disputer sans risque. Alors seulement nous pourrons savoir ce qu'ils ont à dire"*[CXIX] (Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, liv. IV).

No deja de ser significativo, por otra parte, que, pese al acuerdo de miras que existía entre Bakunin y Marx, en lo que respecta a la identificación de los conceptos de judaísmo y capitalismo, el primero no tuvo ningún reparo en identificar al mismo tiempo la doctrina de Marx con la alta finanza judía poniendo al autor de la *Zur Judenfrage* y a la familia de los Rothschild en la misma bolsa antisemita (Véase Bakunin, *"Rapports personnels avec Marx"*, en *Oeuvres,* III, págs. 208-9). Por desventura, esta tragicómica experiencia no ha sido óbice para que desde entonces un buen número de intelectuales de origen hebreo hayan ido por la lana de la emancipación "humana" (en vez de la nacional, en primera instancia) del pueblo judío para terminar siendo, como Marx, víctimas de la esquila antisemita. (En vez de psicoanalizarlo al joven Marx acaso resultaría más fructífero investigar el fenómeno del "auto-odio" (de lo judío) en el pensamiento de no pocos representantes de la izquierda revolucionaria (Marx, Lasalle, Luxemburgo, etc.) y la socialdemocracia (Víctor Adler es el ejemplo más patente). Sin llegar al extremo de afirmar que se trata de un "deseo de muerte colectiva" (Eva G. Reichman, *"The Great*

Paradox. Early Marxists and Judaism", en *A. J. R. Information*, Londres. Diciembre de 1976), fuerza es reconocer que nos encontramos frente a un problema que tiene también un aspecto psicótico).

Entre los precursores del socialismo, Moses Hess fue el único quien (después de su "crisis de Damasco", si se tolera esta expresión) supo plantear con histórico realismo –aunque no sin cierta mixtificación particularista en lo que se refiere a la "misión" civilizadora del judaísmo– el problema de la liberación nacional del pueblo judío. Acaso el mayor mérito de su planteamiento haya consistido en llamar la atención sobre la prioridad estratégica que debía atribuirse al factor *nacional* en la lucha emancipatoria de la masa trabajadora judía. *"Die jüdische Volkmasse"*, dice en la duodécima carta de su *Rom und Jerusalem*, *"wird sich an der größen geschichtliche Bewegung der modernen Menschheit erst dan beteiligen, wenn sie ein jüdisches Vaterland haben wird"*[CXX]. En lo que a la estructura actual del movimiento sionista se refiere, cabe observar que la incapacidad del intelectual judío de la nueva izquierda de comprender la necesidad de semejante estrategia en el seno del judaísmo diaspórico (con miras a participar efectivamente en la preservación del Estado de Israel en esta difícil coyuntura) tiene un aleccionador antecedente en la actitud dogmática adoptada por Bernard Lazare respecto de la "diplomacia de opereta" y la "política de gueto" (se piensa por asociación en el *Weltghetto* de Kautzky) que, a su criterio, Herzl perseguía, en sus negociaciones con Guillermo II y Abdul Hamid. Como es sabido, Lazare se separó del movimiento sionista so pretexto que el proletariado judío debía él solo realizar el programa de liberación nacional en abierta rebelión contra la burguesía judía (definida retóricamente como un "deshecho" y un "escombro" de la nación hebrea) para contribuir así al advenimiento de la revolución mundial (véase su artículo *"Capitalisme juif et démocratie"*, en *L'Aurore*, 20 de mayo de 1901; también su libro *Le nationalisme juif*, pág. 7). Esta posición no deja de ofrecer cierto parecido con la del Heine de la década del 40 en lo que atañe a su incapacidad de comprender la contradicción inherente en un movimiento de liberación de un pueblo que, a más de sufrir colectivamente el azote del antisemitismo, carecía entonces todavía de la base territorial indispensable para que su masa trabajadora pudiera participar en esa *größe geschichtliche Bewegung*[CXXI] de que nos habla Hess sin correr el riesgo de perder la conciencia de su identidad étnica y cultural y sin asistir al sacrificio de sus aspiraciones de emancipación nacional en aras de una revolución "universal" que –para emplear la ofensiva expresión de Kautzky– le ofrece al judío, por vía de la asimilación, el "triunfo" del suicidio.

Con toda justicia, cabe señalar que, a diferencia de Marx (aunque no con la clarividencia de Hess) Engels, después de haber compartido el prejuicio anti-judío del primero, terminó adoptando una posición mucho más progresista frente al problema de la nacionalidad judía. Así, en una carta a Becker del 15 de octubre de 1884, el autor del *Anti-Dühring* define al antisemitismo como una reacción medieval contra la sociedad capitalista moderna y como una especie de socialismo feudal (*"eine Abart des feudalen Sozialismus"*) que se esconde detrás de un seudo-manto socialista (*"unter scheinbar sozialistischem*

Deckmantel"). Así, también, en una carta a Schlüter del 30 de marzo de 1892, describe a los judíos como una "nacionalidad", en tanto que en la introducción a la versión inglesa de su libro sobre la condición de la clase obrera en Gran Bretaña ataca conjuntamente a "los Rothschild y los Vanderbilt" como representantes de la clase capitalista sin hacer ninguna distinción tendenciosa de orden religioso, étnico o filosófico. Este cambio de actitud habríase debido al contacto que Engels mantuvo con diversos grupos de trabajadores judíos en Inglaterra, así como a la influencia que sobre él ejerciera la hija de Marx (Eleanor Marx-Aveling) quien, a diferencia de su padre, se mostró identificada con la suerte de los judíos oprimidos de Europa (véase Silberner, op. cit., pág. 157).

También Lenin reconoció en principio la existencia de una nacionalidad judía con su propio proletariado. Así, en sus *Notas críticas sobre la cuestión nacional* (1913) rechazó la proposición bundista según la cual el pueblo judío podía mantener su cultura sin poseer su propio territorio. "Nadie ha proclamado", dice, "una cultura pura, ni polaca, ni rusa, ni judía… Ningún demócrata, y con mayor razón ningún marxista, niega la igualdad de las lenguas o la necesidad de polemizar en la lengua materna con la burguesía del propio país… Se puede decir otro tanto de la nación más oprimida y acorralada, la nación judía". Cierto es que al hablar de la "lengua materna" del judío, Lenin no se refería al hebreo sino al *idish* (como lo hacían lo mismos bundistas). Cierto es también que nunca llegó a concebir la liberación nacional del pueblo judío en su conjunto como el resultado de un movimiento de masas pluriclasista que se traduciría a la larga en una reconstitución del Estado en la tierra ancestral de dicho pueblo, sino que se limitó a considerarla como el corolario inevitable de la revolución socialista en cada país –lo que implicaba en el fondo desconocer la unidad histórica (tanto en lo étnico como en lo político) de todas la comunidades judías de la Diáspora así como la que había permanecido en dicha tierra después de la destrucción de Jerusalem. Conviene retener, sin embargo, que, a semejanza del Engels de la última etapa, Lenin no hizo suya la noción denigrante de Marx (que también es la de Bauer y en cierto sentido la de Kautzky) sobre la naturaleza "quimérica" de la nación judía.

Con atingencia al problema de la laicización del prejuicio antisemita en el siglo XIX por conducto de la izquierda post-hegeliana, se ha dicho que, en su antagonismo a la idea de una genuina emancipación judía, Bauer retrocedió a una posición pre-hegeliana "como si nunca se hubiese formulado el postulado de Hegel sobre la universalidad del Estado" (Shlomo Avineri, "*La teología radical, la nueva izquierda e Israel*", en *Criterios*, Jerusalém, enero de 1967, No. 7). Faltaría agregar, empero, que en la doctrina de Hegel la noción de Estado se confunde con la de Estado pruso-cristiano y que, si bien es cierto que teóricamente el filósofo de Jena se pronunció a favor de los derechos cívicos y políticos de los judíos, no lo es menos que desconoció al mismo tiempo el derecho de autodeterminación cultural y religiosa (por no decir nada de la nacional) del pueblo judío. En efecto, Hegel precisó que la libertad cívico-política del judío tenía exclusivamente su fundamento en su condición de "ser humano" (véase el

apartado 270 de su *Filosofía del Derecho*). Con otras palabras, le concedía al judío el privilegio de ser abstractamente igual (en el sentido de la famosa *boutade* de Orwell), no así el de ser distinto en su personalidad colectiva histórica. Esta concepción seudo-humanista del derecho ciudadano se halla en armonía con su teoría sobre la vigencia histórica del pueblo germano en su pretendida calidad de representante del *Weltgeist*[CXXII], en contraste con los otros pueblos que, como el judío, "ya no cuentan más en la historia universal" (op. cit.).

Traducción textuales La Tabla y el fetiche

I. Cuando una literatura que posee pocas obras de teatro clásicas se considera rica, ¿qué lugar le corresponde a una tragedia que dura milenios, editada y presentada por los héroes mismos?

II. ¡Despierta! ¿Por qué duermes, Adonai?

III. En sueños, percibirme parecía / joven bella, vagando en una banda, / cogiendo flores, y que así decía/Si alguno acaso quién soy yo demanda,/ Lía me llamo, que moviendo en torno/las bellas manos, formo una guirnalda. / Ante el espejo por placer me exorno; mas mi hermana Raquel solo se paga/ de estar ante él en incesante adorno./En verse el bello rostro, ella se halaga,/ como yo en adornarme con mis manos;/ ella mirando, yo con lo que haga.

IV. Pero este progreso infinito es posible solo a condición de una existencia y personalidad infinitas del mismo ser racional (lo que se llama la inmortalidad del alma).

V. La fe en un dios y en otro mundo está tan entrelazada con mis convicciones morales que, en la medida en que corro el riesgo de comprometer a este último, tampoco me importa que el primero pueda ser arrebatado.

VI. ¿Cómo? ¡Oh destino! Yo tendría un deber en la vida / Sin tener un derecho en la muerte!

VII. Si nuestra alma es mortal, entonces la razón es un sueño que Júpiter nos ha enviado para engañarnos la miseria; ... así es que, como el ganado, hemos sido colocados aquí para buscar alimento, y morir; en pocos días será igual que yo haya sido un adorno o una desgracia de la creación ... Si nuestra mente es efímera los legisladores y fundadores más sabios de las sociedades humanas nos han traicionado. Por lo tanto, toda la raza humana, por así decirlo, aceptó ser falsa y adorar a los engañadores que han concebido tales cosas; Así, un estado de seres libres y pensantes, es nada más que una manada de ganado irrecuperable, y el hombre... ¡Me horroriza verlo en este estado abyecto! Privada de la esperanza de la inmortalidad, esta criatura milagrosa es la más desdichada de la tierra, que, para su desgracia, debe reflexionar sobre su condición, temer la muerte y desesperar.

VIII. No reconozco otra verdad eterna que la de la razón humana, no solo porque es comprensible, sino porque puede ser demostrada y probada por los poderes humanos.

IX. Debe haber una virtud que no requiera de la creencia en la inmortalidad.

X. La historia del mundo es el tribunal mundial.

XI. Aquellos donantes que no solicitaron recibo, / Aquellos que prestaron sabiendo que la bancarrota era segura / Aquellos desinteresados que no fueron usureros / Buenas acciones...

XII. Hacen resplandecer las sombras del gueto de Varsovia/ … Que no perdieron sus armas durante la lucha/… Y que las sombras nos conduzcan por la vida/ Y que nuestros mártires nos enseñen como morir.

XIII. Aron mismo es apartado
De la locura del baile,
Y él mismo, el guardián de la fe,
Baila con su falda de sumo sacerdote.
Como una cabra
¡Brincando y riendo!

XIV. Sé que sin mí Dios no puede vivir ni un momento; / si yo perezco Él debe necesariamente entregar el espíritu.

XV. ¿Qué harás, Dios, cuando muera?

XVI. moriremos solos.

XVII. Acto con un solo personaje.

XVIII. La alegría de la fiesta era un deber religioso, y se convirtió en una fuerza vital vigorizante en la conciencia judía... El judío nunca podría ser un hombre de luto.

XIX. Una alegría ritual propia, no intercambiable, desconocida para cualquiera que no sea católico, una alegría de rito y comunidad, una alegría de parroquia. Y que un no católico ni siquiera puede pensar. Una alegría ritual propia, incomunicable a los demás. Una alegría de inutilidad, de gratuidad, de superfluidad. La única alegría.

XX. Toda alegría requiere la participación de la comunidad; implica la necesidad de comunicarse uno con el otro y necesariamente se atenúa si, por una razón u otra, se pierde la posibilidad de compartirla.

XXI. La desesperación es el extremo absoluto del amor propio. Se alcanza cuando un hombre le da deliberadamente la espalda a toda ayuda de otra persona. La desesperación es la expresión máxima del orgullo...

XXII. La concepción judía de la vida aparece esencialmente como una afirmación de la existencia que implica la veneración de todo lo espiritual, siendo esto un rasgo muy propio de la tradición judía... Pero la tradición judía es más que eso. Se caracteriza, como se transparenta maravillosamente en muchos salmos, por una suerte de deleite y asombro ante la belleza de este mundo cuya grandeza es tal que el hombre apenas si la puede vislumbrar. Es el sentimiento de que la verdadera investigación no solo se reduce a su poder de sabiduría sino que también aparece en el canto de los pájaros.... El placer de ver y comprender es el regalo más hermoso de la naturaleza.

XXIII. En la alegría hebrea escucho muy claramente todavía el sonido de la tristeza retrocediendo.

XXIV. Bendito seas / Israel / Por tu fe en el hombre / A pesar del hombre / Bendito seas / Israel / Por tu fe en Israel / A pesar de los hombres / Y a pesar de Dios.

XXV. La paz que vendrá con los 'días del Mesias' no significa el fin del mundo y de la humanidad, sino más bien el comienzo de un nuevo tiempo, un nuevo mundo, una nueva humanidad; una nueva humanidad en la tierra ... Aquí en la tierra la paz estará entre los hombres, entre los pueblos, las espadas se forjarán en cuchillos de vino. Esta oposición irreconciliable a lo que la historia llama la política mundial reside en el mesianismo profético.

XXVI. La escatología de los profetas se refería solo al destino de Israel como nación... pero no tenía un mensaje de luz o consuelo para el individuo más allá de la tumba.

XXVII. Se encuentra en el carácter de la religión profética, que promete ante todo una nueva vida, basada en la naturaleza moral de nuestra existencia terrenal, en las exigencias de este mundo, con todas sus consecuencias.

XXVIII. El sujeto, o el individuo, nunca logra (en la religión judía) la conciencia de la independencia; por eso no encontramos entre los judíos ninguna creencia en la inmortalidad del alma; porque la

individualidad no existe en sí y para sí. Pero en el judaísmo, la familia es autónoma, aunque el sujeto individual carece de valor, ya que la adoración de Jehová está vinculada a la familia, que es lo más importante. Pero el Estado no corresponde al principio judaico y es ajeno a la legislación de Moisés".

XXIX. Se han convertido en parte de su vida ... Acompañan a cada judío y se quedan con él cuando camina en un terreno nuevo. En la tierra de Israel, la solución se llama "la reagrupación de los dispersos". Incluso las sombras llegan hasta allí.

XXX. ¡Oh muerte, qué sola estás!

XXXI. El legislador de los judíos ha reconocido profundamente esta solidaridad y la sancionó especialmente en su legislación sobre la herencia; para él, tal vez, no había una continuación individual después de la muerte, y él creía solo en la inmortalidad de la familia.

XXXII. Los equivalentes hebreos para la eternidad están por lo tanto relacionados con el tiempo.

XXXIII. El judío no encuentra consuelo en las dulzuras de la muerte, las alegrías de la vida eterna, la perspectiva del más allá; permanece en la tierra, sobre la cual debe erigir su templo; se atreve a aceptar lo trágico de la vida y le transmite a su hijo su concepto de la vida y sus obligaciones.

XXXIV. Ajena a la teoría de las recompensas individuales, que Grecia había difundido bajo el nombre de la mortalidad del alma, Judea había concentrado en su futuro nacional toda su fuerza de amor y deseo.

XXXV. a esa cobardía que llamamos olvido.

XXXVI. ¡No, no, no vayas a Lethe!

XXXVII. La estafa de los seis millones: como se chantajeó al pueblo alemán por marcos contantes y sonantes con cadáveres fabricados.

XXXVIII. El engaño del siglo.

XXXIX. No existen pruebas verdaderas de que el Holocausto realmente haya sucedido.

XL. Esta es la máxima perversidad de parte de nuestros enemigos ", comenta Elie Wiesel, "si hay que creerles –y muchos ya lo hacen– las fábricas de la muerte fueron inventadas por las víctimas y no por los verdugos.

XLI. Reflexionen sobre estas preguntas. Porque pronto quizás tengan que responderlas. Pronto es posible que los responsabilicen si no por el Holocausto, al menos por el mito del Holocausto.

XLII. Ahora (el enemigo) intenta matarlos por tercera vez privándolos de su pasado, y nada podría ser más atroz, más cruel que eso. Repito, nada es o podría ser tan repulsivo, tan inhumano como el deseo de privar a los muertos de su muerte. De ahí nuestra profunda convicción. Cualquiera que no se comprometa activamente en recordar y en hacer recordar a otros es cómplice del enemigo.

XLIII. Hoy tenemos una gran preocupación: por el mundo se está extendiendo un terrible olvido. Los sufrimientos monstruosos han sido soportados. Los sobrevivientes disfrutan de la vida ... El alma no ha asumido la realidad monstruosa. La ronda de la vida se quiere reconstituir y la danza continúa. Pero desertamos si no hacemos más que soportar el sufrimiento con apatía o angustia. Una vez que se ha superado la angustia, se instala una falsa seguridad en esta vida salvada por el azar. Oculta lo que sería desagradable saber ... No tenemos el derecho de olvidar a los muertos, a los millones de asesinados, y cómo tuvieron que sufrir o buscar la muerte.

XLIV. ¿Por qué los abogados judíos se apresuraron a defender a los nazis y no a los sobrevivientes judíos en Skokie, Illinois?

XLV. Solo podemos recordar si encontramos en los marcos de la memoria colectiva el lugar de los acontecimientos pasados que nos interesan. El olvido se explica por la desaparición de estos marcos o de una parte de ellos.

XLVI. ¡Ay! en el féretro se convierten en polvo / Más lentamente que en nuestros corazones.

XLVII. Esta capacidad de olvidar... es un requisito indispensable de la higiene mental y física sin la cual la vida civilizada sería insoportable; pero también es la facultad mental que alimenta la sumisión y la renuncia. Olvidar es también perdonar lo que no se debe perdonar si la justicia y la libertad deben prevalecer. Cada perdón reproduce las condiciones que reproducen la injusticia y la esclavitud: olvidar el sufrimiento pasado es perdonar a las fuerzas que lo causaron, sin derrotarlas... Contra esta capitulación al tiempo, la restitución al recuerdo de sus derechos, como vehículo de liberación, es una de las tareas más nobles del pensamiento.

XLVIII. Nos llena de horror ver que hay déspotas terribles que quieren echar tierra sobre la historia porque a sus ojos es la fuente nefasta que alimenta la independencia de los hombres.

XLIX. Es posible vivir casi sin recordar, vivir feliz, como lo vemos en los animales, pero es imposible vivir sin olvidar.

L. El hombre una vez le pregunta al animal: ¿Por qué no me hablas de tu suerte en vez de simplemente mirarme? El animal quiere responder y decir, "eso es porque siempre olvido inmediatamente lo que quería decir", pero luego olvida esta respuesta y guarda silencio.

LI. La memoria, como preservación del pasado momificado, y sustraído a la mente a lo largo de la misma serie de elementos del tiempo, es un mito. Nada se recuerda en este sentido, nada queda o se repite después de haber sido, y toda la realidad invierte inexorablemente, por definición, la serie *innumerabilis annorum et fuga temporum*, de la que habla el poeta.

LII. Pero ahora los muchos son uno. Nuestra sangre se ha mezclado. Nuestras cenizas son inseparables, se ha confundido nuestra médula. Nuestra voz se derramó junta como el agua del mar. No renunciaremos a formar parte de este ente mayor. Nosotros los Abrahams, Isaacs, Jacobs, Sarahs, Leahs, Rachels, ahora por siempre somos Israel.

LIII. Un gran estadista colocará una vela junto a su cama.
Se quemará pero nunca se consumirá.
El sebo goteará con las lágrimas que derramamos.
Y brillará con las almas de nuestros hijos.
Nos pondrán en los baños de las Naciones Unidas.
Donde los diplomáticos se lavarán y lavarán las manos.
Con judíos polacos y judíos alemanes y judíos rusos.
……………………………………………...
Algún día los diplomáticos se lavarán las manos.
Y las encontrarán manchadas de sangre.

LIV. Pero el buhonero nunca desaparecerá de la tierra
hasta que las velas se apaguen y el jabón se derrita.

LV. Esto ocurrió en el corazón de Europa, no en algún lugar remoto escondido en la selva. Es un deber nacional recordar, aunque el recuerdo sea quizás una de las funciones morales más difíciles que nos imponemos. Es uno de los mandamientos más exigentes de la Biblia. Pero esta es la finalidad de nuestra organización, el Yad Vashem.

LVI. A todas las miserias de la guerra tal vez debamos agregar esta, que es la más grande de nuestras miserias, a saber que tanto sufrimiento acumulado no se grabará en la memoria, ... (que) no dará sus

frutos, que la lección se perderá ... Estamos en máquinas del olvido. Los hombres son entes que piensan un poco y, sobre todo, olvidan.

LVII. Anhelo de olvidar.

LVIII. Las cenizas de los quemados son semillas preciosas,
Que después de los inviernos negros de tormenta y llanto,
Destilan en la dulce primavera de un millón de flores,
Un bálsamo curativo y brotan como plantas nuevas,
En medio de los atrios florecientes de Sión.

LIX. Sí, fueron traicionados. El mundo lo supo y guardó silencio. En aquellos días y noches fatídicos, la soledad de los combatientes judíos del gueto y sus compañeros víctimas solo fue igualada por la de Dios. Los abandonamos, los dejamos sufrir solos, marchar solos, luchar solos. Y sin embargo, y sin embargo. Ellos no murieron solos, porque algo de todos nosotros murió con ellos.

LX. Nuestros padres encuentran sus tumbas en la brevedad de nuestros recuerdos y nos cuentan con tristeza cómo corremos el riesgo ser enterrados en las de nuestros descendientes.

LXI. Pobre hombre.

LXII. El certificado de bautismo es la entrada a la cultura europea.

LXIII. Incluso la materia tiene su lado bueno y no es del todo diabólica.

LXIV. Los placeres de la tierra, de este hermoso jardín de los dioses, de nuestra herencia inalienable.

LXV. El cielo fue inventado para las personas a quienes la tierra ya no ofrece... la salvación de una religión que derramó en el cáliz amargo algo de dulzura, gotas soporíficas, opio espiritual, algunas gotas de amor, esperanza y fe para la raza humana que sufre.

LXVI. No se cantará ninguna misa para mí,
Tampoco el Kadish se ha de recitar,
Nada será dicho, nada será cantado
El día que me vaya para siempre.

LXVII. Magnificado y santificado sea Su gran Nombre en el mundo que Él ha creado según Su voluntad…

LXVIII. Y la emancipación judía en su último significado finalmente es la emancipación de la humanidad del judaísmo.

LXIX. Y sea Su reinado establecido en vuestras vidas y en vuestros días y en las vidas de toda la Casa de Israel…

LXX. La forma en que se percibe la persecución de los judíos en Europa e incluso en la Alemania ilustrada debe provocar un punto de inflexión en el judaísmo. Muestra muy claramente cómo, a pesar de toda la educación de los judíos occidentales, entre ellos y los pueblos europeos todavía existen tantos muros como en los tiempos del fanatismo religioso más triste... Siempre seguiremos siendo extraños entre las naciones que nos podrán emancipar por razones de humanidad o de justicia, pero que nunca nos respetarán mientras nos aferremos a nuestros grandes recuerdos nacionales y al principio de "ubi bene ibi patria".

LXXI. El mal milenario de la familia, la plaga sacada del valle del Nilo.

LXXII. Apresuradamente y en un tiempo cercano, y digan amén…

LXXIII. También el héroe que cantamos / También Jehuda ben Halevy / Tenía su dama de corazones / Pero ella era de una clase especial... / De la clase que amaba al rabino / Era una triste y pobre querida / La imagen de la destrucción y de la miseria / Y se llamaba Jerusalem.

LXXIV. Rescate de cautivos.

LXXV. Que sea Su gran Nombre bendecido para siempre y por toda la eternidad.

LXXVI. No, mis creencias y opiniones religiosas han permanecido libres de cualquier influencia eclesial: ningún sonido de campana me ha atraído, ninguna vela del altar me ha cegado. No he jugado con ningún simbolismo y no he renunciado completamente a mi razón.

LXXVII. Que sea bendecido, alabado, glorificado y exaltado, encomiado, honrado, magnificado y elogiado el nombre del Santo bendito Él...

LXXVIII. No, los descendientes de Israel... no comen carne de cerdo, como tampoco comen carne de viejos franciscanos, y no beben sangre.

LXXIX. Nuestra madre Raquel.

LXXX. Más allá de todas las bendiciones y cánticos, alabanzas y consuelos que se dicen en el mundo y digan amén…

LXXXI. Rey salvador del mundo.

LXXXII. El que tiene poco, también vale poco / Pero si no tiene nada / Oh, déjalo que quede sepultado / El menesteroso no tiene derecho a la vida / Solo lo tienen aquellos que tienen algo.

LXXXIII. El mundo es malvado y tan corrupto/ Pronto me iré de este mundo / Me doy cuenta que el hombre que no tiene dinero / Ya está medio muerto.

LXXXIV. Pero a diferencia de los egipcios quienes fabricaron sus obras de ladrillo y granito, construyó pirámides humanas, cinceló obeliscos de hombre, tomó una tribu de pastores pobres y la convirtió en un pueblo: ...creó a Israel.

LXXXV. Que una gran paz del cielo descienda sobre nosotros y que la vida sea renovada para nosotros y para todo Israel y digan amén.

LXXXVI. Jerusalem está perdida.

LXXXVII. Oficina de cambio.

LXXXVIII. El odio contra los judíos ahora tiene un nombre diferente, incluso entre la chusma... el poder abrumador del Capital.

LXXXIX. Hábito agradable de existencia y acción.

XC. El que hace la paz en sus alturas, Él hará la paz sobre nosotros y sobre todo Israel y digan amén.

XCI. ¡Oh alta penitencia, en mi odio fundado!

XCII. Debes morir constantemente en ti mismo ..., esta práctica de la muerte que es el fondo del cristianismo.

XCIII. El amor propio es la fuente de todo mal.

XCIV. Ahora bien, como nunca de la dicha
de su sujeto amor la vista aparta,
del propio odio las cosas están libres.

XCV. Sino solo para sí fueron.

XCVI. Sin infamia y sin alabanza.

XCVII. En su impaciencia por darle al Samaritano el nombre de *prójimo*, se lo quita al israelita.

XCVIII. Yo-tú.

XCIX. Pecho es su espalda en la dorsal espina,/ porque quiso mirar muy adelante,/ y por eso, hacia atrás lento camina.

C. Según fui en vida, así soy en la muerte.

CI. Este es el momento para demostrar con hechos/ Que la dignidad del hombre no le va en zaga a la alteza de los dioses / …Y dar este paso con alegre determinación, / Aunque ello implique el riesgo del aniquilamiento.

CII. …lo que durante el día hemos sujetado, atado, reprimido o cortado por exuberante, se mofa de nuestros cuidados en una noche o dos, merced a un rápido desarrollo, y tiende a volver a su anterior estado silvestre.

CIII. Tú aunque solo, estás superiormente acompañado de ti mismo, y no necesitas de comunicación social.

CIV. Que se siente en su vasto y solitario trono,/ creando mundos a fin de hacer que la eternidad/ sea menos agobiante para Su existencia inmensa/ y la soledad que con nadie puede compartir.

CV. Uno puede convertirse en quemador de hombres por caridad.

CVI. No solo sabemos para nosotros, sino también para la posteridad, que lo que el mundo ancestral ha hecho por nosotros se llama Ser Humano.

CVII. La cosa en sí misma.

CVIII. Cuestión judía.

CIX. El antisemitismo de Marx, …no es más que una crisis en la medida en que es una ruptura breve y contradictoria con toda la doctrina marxista y el proyecto general de Marx. Esta ruptura contradictoria es tanto más una crisis que es breve, pasajera y condenada por el propio Marx, cuya condena tomó la forma del silencio.

CX. Por lo tanto, en la 'Esencia del Cristianismo', considera que solo el comportamiento teórico es verdaderamente humano, mientras que el comportamiento práctico se capta y se fija solo en su sucia manifestación judía.

CXI. El dinero es el dios de nuestro tiempo y Rothschild es su profeta.

CXII. Rabinos financieros.

CXIII. Sinagoga de la Bolsa de París.

CXIV. Sr. Shylock de París.

CXV. La nacionalidad quimérica del judío es la nacionalidad del comerciante, en general del hombre de dinero.

CXVI. Interés propio.

CXVII. El dinero es el celoso dios de Israel.

CXVIII. Un mero deporte de los filántropos y los literatos judíos.

CXIX. Nunca terminaré de entender las razones por las cuales los judíos no tienen un Estado libre, escuelas, universidades, donde puedan hablar y dialogar con seguridad, y solo entonces sabremos lo que tienen para decir.

CXX. Las masas judías no participarán en el gran movimiento histórico de la humanidad moderna hasta que tengan una patria judía.

CXXI. Gran movimiento histórico.

CXXII. Espíritu mundial.